Bernhardiſche und Eckhartiſche Myſtik

in ihren Beziehungen und Gegenſätzen

Eine dogmengeſchichtliche Unterſuchung

Inaugural-Diſſertation
zur Erlangung der Doktorwürde
der theologiſchen Fakultät
der Univerſität Würzburg

vorgelegt von

Joſeph Bernhart
aus München

Kempten
Buchdruckerei der Joſ. Köſel'ſchen Buchhandlung
1912

Referent: Herr Prof. Dr. F. X. Kiefl, nunmehr Domkapitular in Regensburg.

Tage des Examen rigorosum 17. bis 19. Januar 1910.

Meinen lieben Eltern gewidmet

Vorwort.

Der Verfasser der vorliegenden Arbeit beschäftigte sich durch mehrere Jahre seines seelsorgerlichen Wirkens mit der lateinischen und deutschen Mystik des Mittelalters. Ein eingehendes Studium der pseudoareopagitischen Schriften gewährte mir Einsicht in die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit einzelner mittelalterlicher Mystiker von neuplatonischen Elementen. Ich sah, wie die in manchen Autoren, etwa in den Viktorinern, harmonisch versöhnten Strömungen christlichen und neuplatonischen Ursprungs doch wiederum auf Erscheinungen von klarer Gegensätzlichkeit verweisen. Als solche erkannte ich, ohne das augustinische Gemeingut zu übersehen, das Schrifttum des hl. Bernhard und jenes des Meisters Eckhart. Ich ging zuerst den äußeren Beziehungen nach, um diese alsbald als eben nur äußerliche, die Gegensätze aber als tiefgelegen zu erkennen. Die Mystik des hl. Bernhard erscheint mir als jesuzentrisch, jene des Meisters Eckhart als theozentrisch. Damit ist das Resultat dieser Untersuchung ungefähr ausgesprochen, näherhin S. 56.

Berichtigung. Im Vorwort, drittletzte Zeile soll es heißen: logozentrisch statt theozentrisch.

Inhalt.

Seite

Zur Textfrage VIII

I. Einleitung: Die Entwicklungslinien der Mystik innerhalb der griechischen Philosophie 1

II. Mystik im Neuen Testament 11

III. Bernhardisches bei Meister Eckhart 13

IV. Vergleichung der dogmatischen Grundanschauungen Bernhards und Eckharts 20

a) Untersuchung der theologischen Grundbegriffe 20

1. Das Wesen Gottes nach Bernhard und Eckhart 20

2. Der trinitarische Prozeß 24

b) Eckharts Anschauungen über Gottes Verhältnis zur Welt . . 28

1. Das esse rerum 29

2. Der Schöpfungsbegriff 31

3. Immanenz und Transzendenz 32

c) Die Trinität in der Seele 32

d) Die Lehre vom Seelengrund 35

V. Jesusmystik und Logosmystik 41

a) Die christologischen Grundgedanken Eckharts 43

b) Christus homo 45

1. bei Bernhard 45

2. bei Eckhart 48

c) Das Verbum und die Seele 49

d) Die unio mystica nach Bernhard 51

e) Die Gottesgeburt nach Eckhart 54

VI. Die religiöse Praxis in bernhardischer und eckhartischer Betrachtung 57

a) Das Böse als Hindernis des geistlichen Lebens 59

b) Die Leidensmystik 63

Zur Textfrage.

Der Untersuchung liegt der heute bekannte Bestand dem Meister Eckhart zugeschriebener Schriften zugrunde:

1. „Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts", herausgegeben von Franz Pfeiffer. II. Band: „Meister Eckhart." Leipzig 1857.
2. „Meister Eckharts lateinische Schriften", veröffentlicht von P. Heinrich Denifle im „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters". II. Berlin 1886. S. 416 ff.
3. „Predigten von Meister Eckhart", veröffentlicht von E. Sievers in M. Haupts „Zeitschrift für deutsches Altertum". XV. Berlin 1872. S. 373 ff.
4. „Meister Eckhart und seine Jünger. Ungedruckte Texte zur Geschichte der deutschen Mystik", herausgegeben von Franz Jostes. Freiburg i. S. 1895.
5. „Bruchstücke aus Meister Eckhart" in „Germania" VIII (Neue Reihe), 223 ff. und X, 391 f.
6. Ph. Strauch, „M. Eckharts Buch der göttlichen Tröstung" und „Von dem edlen Menschen". Bonn 1910.
7. „Deutsche Predigten bei Jundt: Histoire du panthéisme populaire. Paris 1875. S. 231 ff.
8. Wackernagel: „Altdeutsche Predigten". 1876. S. 156 ff., 172 ff.
9. „Ein Traktat Meister Eckharts", veröffentlicht von W. Preger in der „Zeitschrift für historische Theologie" XXXVI, XXIV, 1864, S. 166; dass. 1866, S. 453 ff.
10. „Unbekannte Predigten Meister Eckharts", veröffentlicht von Fr. v. der Leyen in der „Zeitschrift für deutsche Philologie", XXXVIII. S. 177 ff. u. 334 ff.
11. „Deutsche Predigten", veröffentl. von Birlinger in „Alemannia" III, 15 ff.

Ferner sind alle Korrekturen und Verbesserungsvorschläge berücksichtigt, so:

Lasson: „Meister Eckhart, Der Mystiker". 1868. S. VII ff.
Derselbe in „Zeitschrift für deutsche Philologie". 1878. Bd. IX, S. 23 ff.
Denifle in „Historisch-politische Blätter", LXXV.

Desgleichen:

Pahncke: „Untersuchungen zu den deutschen Predigten Meister Eckharts". Diss. Halle 1905.
Derselbe: „Kleine Beiträge zur Eckhartphilologie", Progr. Neuhaldensleben 1909.
Lotze: „Kritische Beiträge zu Meister Eckhart", Halle Diß. 1907.
A. Spamer: „Zur Überlieferung der Pfeifferschen Eckeharttexte", in Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. XXXIV, 1908, S. 307 ff.
O. Behaghel: „Zur Kritik von Meister Eckhart", ebendort S. 530 ff.

Bemerkung: „Pahncke" bezeichnet in den Fußnoten des Verfassers „Untersuchungen", „Spamer" die oben aufgeführte grundlegende Abhandlung in den „Beiträgen zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur".

Lebenslauf

Geboren bin ich, Joseph Bernhart, zu Ursberg, Bezirksamts Krumbach, am 8. August 1881 als Sohn des damaligen Rentamtsoberschreibers, jetzigen K. Rechnungskommissärs Joseph Bernhart und seiner Ehefrau Petronilla, geb. Hillenbrand. Mein äußerer Bildungsgang war folgender: Ich besuchte zu München in den Jahren 1891 bis 1900 das K. Ludwigsgymnasium, um mich nach Erlangung der Reife dem Studium der Philosophie und kath. Theologie zu widmen. 1904 wurde ich zum Priester geweiht. An der Universität München hörte ich Vorlesungen bei den Dozenten: Atzberger, Bach, Bardenhewer, Grauert, v. Hertling, Knöpfler, Lipps, B. Riehl, Röntgen, Al. v. Schmid, Andr. Schmid, Schnitzer, Schönfelder, Silbernagl, Wirthmüller. Ihnen allen schulde ich Dank für Belehrung und Anregung. Prof. Schnitzer verdanke ich die erste nachhaltige Anregung zum Studium der deutschen Mystik und manchen wertvollen Rat, dem Referenten der Arbeit manche stille Förderung. Die Seelsorgejahre in der Diözese Augsburg von 1904 an unterbrach ein zweijähriger Studienurlaub.

I. Einleitung.

Die Entwicklungslinien der Mystik innerhalb der griechischen Philosophie.

Es erscheint notwendig, am Anfang dieser Untersuchung auf den Begriff der Mystik näher einzugehen und seine Merkmale klar herauszustellen.

Zunächst ist zu unterscheiden zwischen Mystik als Sammelname für bestimmte religiöse Erlebnisse und Zustände des Menschen und Mystik als einer philosophisch, sittlich und religiös interessierten geistigen Richtung überhaupt, zwischen Mystik als Leben und als Lehre. Außerdem ist das Wort Mystik gebräuchlich als Bezeichnung jenes Schrifttums, das die beiden genannten Arten von Mystik beschreibend oder theoretisch behandelt. Das gemeinsame Ziel aber, ob es nun praktisch angestrebt oder theoretisch erörtert wird, ist immer das nämliche: das Einswerden mit dem für Gott gehaltenen Wesen, die Gotteinigung. In antiken Kulten und Mysterien wurde dies Erlebnis herbeigeführt durch eine Anspannung, ja Überspannung der physischen Kräfte, die seelisch wirksam wurde in einem Gefühl des über sich und die gewohnte Umwelt Hinausgehobenseins, in Exaltation und Ekstase, worin ein psychisch abnormer Zustand als Offenbarung des verehrten Gottes und als Teilnahme an seinem himmlischen Leben gelten konnte. Außer diesem Wege der Körperlichkeit, der in feineren Formen der Mystik jeder Zeit und Zone, auch der christlichen, wohl vertraut ist, führt noch der andere rein seelischer Tätigkeit zum Ziele.

In der orphischen Theologie strebt die gottentsprossene Seele in reinigenden Weihen und asketischer Abkehr vom Sinnlichen hinaus über das enge Grab des Leibes in einen höheren, lichteren Kreis des Wirkens. Asketische Übungen forderte die Ordensregel des Bundes der Pythagoreer, die schwankenden Gestalten des Mythos verachtend erlebte Xenophanes in religiöser Reflexion die göttliche Einheit der Welt; in ernster Weltflucht neigt sich Parmenides dem ewig Beharrenden über dieser Welt des Scheines. Allen religiösen Formen abhold, scheint die nüchterne Ethik des Sokrates ohne Bedeutung für die Geschichte der Mystik. Doch blieb auch seine Persönlichkeit

unberührt von dieser Erlebniswelt; so wirkten die beiden Großtaten seines Denkens, zwar nicht augenblicklich, aber in kommenden Tagen mächtig fördernd auf den Entwicklungsgang der Religion und Mystik ein. Er löste von der Welt die Begriffe los, die dann Plato verselbständigen konnte, und er gründete die Sittlichkeit auf die Erkenntnis des eigenen Ich. Unendlich fruchtbringender für die Herausbildung einer überwiegend geistigen Mystik wurde das Denken Platos. Die Erkenntnis der zwei Welten des Seins und der Erscheinung gebiert alsbald die Forderung eines versöhnlichen Ineinanderwebens: Das Wirken der Idee in den Dingen wird zur weise ordnenden Liebesoffenbarung Gottes, die irdische Welt ihrerseits müht sich, die Ideen abzubilden. Rührt jene Liebe von oben an die Menschenseele, so wird diese erfaßt von einem sehnenden Verlangen nach dem übersinnlichen Ewigen, der Eros tritt als Mittler zwischen Gott und Mensch, und die Ströme einer mystischen Gottgemeinschaft fließen in das Menschenwesen über. Die empirische Welt war nun einmal gesprengt und dem Einfluß einer jenseitigen geöffnet. Die Energie, mit der die platonische Ethik das Leben des menschlichen Geistes auf Gott hinordnet, gibt der menschlichen Geistesarbeit eine entschieden religiöse Wendung. Plato erkennt alle Zusammenhänge des Lebens als von einer zweiten Welt her verursacht und findet den Sinn des irdischen Daseins in der Annäherung und Angleichung der Erscheinungswelt an die Ideale. Von besonderer Bedeutung für die Entwicklung der nachfolgenden Mystik ist Platos Seelenlehre geworden; denn durch sie hat er die metaphysische Psychologie des Abendlandes begründet. Zwar verhängnisvoll wurde in Zukunft seine Lehre von dem Gegensatz der sinnlichen und vernünftigen Seele, von der Präexistenz und der Seelenwanderung; grundlegend aber für die Weiterbildung der echten und gesunden Mystik wirkte die Lehre von der Spiritualität und individuellen Unsterblichkeit der Seele. Hinter den Nebeln des Mythos und der Dichtung hebt in Platos Schrifttum schon das Ideal der christlichen Mystik zu leuchten an: Die Vereinigung des Menschen mit Gott auf dem Wege der sittlichen Vervollkommnung (*ὁμοίωσις τῷ θεῷ*).

Im System des Aristoteles war für Mystik kein Raum. Der Anteil an der Weltvernunft, den er dem Menschen zuschreibt, seine Tugendlehre, die ontologischen Begriffe seiner natürlichen Theologie widerstehen einem freien religiösen Trachten der Seele nach der Gottheit. Auch die stoische Ethik der Ruhe und Ergebung, der nichts bedürfenden Weisheit kennt keine eigentliche Mystik. Der Gedanke, daß göttliche Keime in die Menschenleiber ausgestreut sind, das Bewußtsein einer inneren Verbundenheit mit Gott erwärmt sich nirgends zu einem religiösen Enthusiasmus, der über die Grenzen der individuellen Persönlichkeit hinaus den gewonnenen Segen der Gottgemeinschaft auch über die Umwelt verbreitet hätte. Ja insoferne die stoische Ethik die ganze Sittlichkeit in die vernünftige, von außermenschlichen Zwecken völlig losgelöste Selbstbestimmung verlegt, ist sie die Verneinung jeder religiösen Mystik.

Bevor wir die mystischen Grundgedanken des Neuen Testamentes aufzeigen, erübrigt noch die Wertung des Neuplatonismus für die Geschichte der folgenden Mystik. Sie ist um so unerläßlicher, als Meister Eckhart nur allzusehr in die Abhängigkeit dieser Systeme geriet[1].

Der Neuplatonismus ist charakterisiert:

1. durch die Grundlehren des Platonismus,
2. durch den Begriff der Emanation als des Weltprozesses,
3. durch die pantheistische Gefährdung der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit,
4. durch die korrelativen Mittel der Gotteinigung: Erkenntnis und Sittlichkeit.

Die Grundlinien des platonischen Systems blieben im Neuplatonismus unverändert: Die Anerkennung einer geistigen Gottheit, der Dualismus des Sinnlichen und Übersinnlichen, der Begriff der Materie als Negation des Seins, der Dualismus in der Seelenlehre und das Rückstreben der Seele zu Gott.

In Platos Lehre waren allerdings die Keime zu einem hohen sittlichen Gottesbegriff gelegen, wie denn auch die alexandrinischen Theologen die Wirksamkeit des *λόγος σπερματικός* in seinen Schriften nicht verkannten; aber anderseits ist dieser Begriff Gottes noch so dunkel und zerflossen, daß späterhin neben den christlichen Theologen auch die Lehrer und Verfechter der Häresie sich auf Plato berufen konnten. Es war der künftigen Mystik zum Unheil, daß die aristotelische Geistesarbeit von Plotin ignoriert, von Proklus aber zum wenigsten nicht fortgebildet wurde. Der Stagirite hatte den platonischen Gott von seiner Vieldeutigkeit losgelöst und von seiner poetischen Verschleierung heraus ins Bereich der vernunftgemäßen Beweisbarkeit und Erkennbarkeit gehoben. Er schied den einheitlichen, persönlichen, geistig lebendigen Gott in voller Schärfe von der Welt und behauptete die individuelle Existenz der Körper wie der Geister. Plotin verwischte diese Grenzen, indem er Gott und Welt als wesenseins und notwendig voneinander abhängig in einem ewigen Prozeß der Selbstdarstellung begriffen sah. Dies nämlich besagt die „Emanation".

Der letzte Grund alles Wirklichen, *τὸ πρῶτον, τὸ ἕν, τὸ ἄπειρον* ist schlechthin unbestimmbar, wesenlos, überwesenhaft (*ἀνείδιον, ἀνούσιον, ὑπερούσιον*). Aus seiner Vollkommenheit läßt er überfließen, ohne jedoch das Überfließende von sich zu entlassen, den *νοῦς*, in welchem jener letzte Urgrund sich selber denkt. Dieser *νοῦς* hinwiederum ist zugleich der Inbegriff alles in ihm Gedachten, die Gesamtheit der

[1]) Da Meister Eckhart den Neuplatonismus in pseudoareopagitischer Prägung kannte, der Areopagite aber, wie Hugo Koch (Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz 1900) endgültig nachwies, durchaus von Proklus abhängig war, so bezieht sich die folgende Darlegung zunächst auf das System dieses Vollenders der neuplatonischen Weltbetrachtung.

νοητά. Im *νοῦς* differenziert sich also die eine Gottheit, indem sie sich selbst und zugleich die Welt denkt. Diese letztere Seite des *νοῦς* begreift in sich die gesamte intelligible Welt, den *κόσμος νοητός*. Aus diesem hinwiederum strahlt in einer zweiten Emanation aus die Weltseele (*ψυχή*). Sie ist das Weltprinzip, mit der einen Seite noch einheitlich und dem *νοῦς* zugewendet, nach der andern aber in jene zahllosen Einzelseelen sich spaltend, die das Wesen und Prinzip aller Dinge ausmachen. Diese dritte Ausstrahlung geschieht durch den Trieb der Weltseele, ihren Anteil am *νοῦς* und die in ihm geschauten *νοητά* materiell darzustellen. Die so beseelte Materie ist die Erscheinungswelt, in der die göttliche Emanation an ihrer Grenze angekommen ist. Sie bedeutet die äußerste Entfernung vom Lichtquell, wo das Licht in Finsternis übergeht und also auch das Böse beginnt. Sie ist das *πρῶτον κακόν*, die *ἀπουσία τοῦ ἀγαθοῦ*. Daraus nun, daß auch die Menschenseele nur ein ins Materielle hinein abgesplitterter Teil der Weltseele ist, ergibt sich von selbst die plotinische Anthropologie. Die obere, dem *νοῦς* zugewendete Seele des Menschen ist geistig (*νοητική*) und führt ein göttliches Leben, ihre Ausstrahlung nach unten aber, die sinnliche Seele (*σαρκική*) erzeugt das animalische und das Affektleben. Die Strebungen der sinnlichen Seele vermögen aber die nach Gott trachtende geistige nicht zu berühren. Die Zurücknahme der Seele aus der Materie in die Einheit der Weltseele bildet nun den natürlichen Drang und die sittliche Aufgabe des Menschen. Sie beginnt mit der *κάθαρσις*, der in der Abkehr vom Sinnlichen und der Hinkehr zu Gott bestehenden Reinigung. Ihre Mittel sind das Denken des Verstandes und die Betrachtung der Ideen, die ästhetische *θεωρία*, die von der sinnlichen Schönheit der Welt zur geistigen aufsteigt. Aber auf diesen Vorstufen geschieht noch nicht das höchste, dessen der Mensch fähig ist. Die Vereinfachung (*ἅπλωσις*), in der alle Gegensätze von Denken und Sein, von Geist und Seele, Gott und Mensch grenzlos ineinanderfließen, das schlechthin Einswerden mit Gott (*ἑνωθῆναι*) vollzieht sich erst in der Ekstase. Sie ist zu vergleichen mit dem Zusammentreffen der Mittelpunkte zweier Kreise (*ὥσπερ κέντρον κέντρῳ συνάψας*). Dieser Zustand ist im Leben selten und flüchtig, für ewig aber nach dem Tode den Guten beschieden.

Diese Grundgedanken Plotins haben bei Porphyrius und Jamblichus nach der sittlich-religiösen Seite an praktischer Bedeutung insofern gewonnen, als sie die Erhebung zu Gott, weit mehr als es bei Plotin geschah, von der religiösen und kultischen Mitwirkung des Individuums abhängig machten. Diese Tatsache allein spricht deutlich genug für den schweren ethischen Mangel des plotinischen Systems, der auch durch die erwähnte nur von außen hinzugefügte, nicht innerlich erwachsende Betonung der religiösen Betätigung nicht ausgeglichen wird und dem Neuplatonismus jeder Färbung, auch in christlicher Verbrämung, unzertrennlich anhängt. Auch Proklus kann mit aller Dialektik über diesen toten Punkt der hellenistischen Gedankenreligion nicht hinwegkommen. Ja seine Formel für die

emanatistische Entwicklung der Welt aus Gott und ihren Rückgang, für den in μονή, πρόοδος und ἐπιστροφή sich vollziehenden Weltprozeß sträubt sich vollends erst recht gegen die Grundbegriffe einer gesunden Ethik. An ihre Stelle treten theurgische Künste von mehr ästhetischer als sittlicher Bedeutung. Hinter dem Scheine eines sublimen Spiritualismus kann der Neuplatonismus nicht verleugnen, daß er im Grunde doch nur eine vergeistigte Naturreligion ist. Mit innerer Notwendigkeit vollzieht sich alles Wirkliche, Gott, Weltseele, Mensch und Materie als ein ewiger Prozeß des Sichselbstgebärens und Selbstverschlingens. Über der neuplatonischen Welt, über den dunklen, gottfernen Kreisen des Körperlichen wie über dem beharrenden Lichtmeer Gottes brütet dieses düstere Fatum der Notwendigkeit. Auch die Sehnsucht des Ausgestrahlten nach dem Ausstrahlenden, das Zurückverlangen des Verursachten nach der höheren Vollkommenheit der Ursache (Proklus) ist immanenter Zwang.

Dieser Neuplatonismus hat nun von jeher als Quell und Heimat tiefsinniger Mystik gegolten. Hegel, Zeller, Überweg und andere sehen in ihm Ursprung und Vorbild der katholischen Mystik. In der Tat hat neuplatonischer Geist auf die Entwicklung der christlichen Mystik eingewirkt, aber wesentlicher Inhalt blieben doch immer die christlichen Lehren und Tatsachen, die dank einer glücklichen Fügung zu ihrer Systembildung nicht allein auf die platonische Philosophie angewiesen waren, sondern auf dem Umweg der arabischen Peripatetik im Aristotelismus ein Begriffe formendes Prinzip in sich aufnahmen, das an sich schon den Gefahren einer pantheistischen und quietistischen Mystik vorgebeugt hätte, wenn nicht der christliche Lehrbegriff in sich allein das wachsamste Korrektiv enthalten hätte.

Obschon die folgenden Darlegungen den klaffenden Abstand zwischen christlich orientierter und neuplatonisch gefährdeter Mystik in seiner historischen Wirkung aufzeigen werden, so sei hier schon jene dunkle Gestalt gezeichnet, die zwischen Christus und Proklus stehend die unselige Mischung neuplatonischer und christlicher Weltbetrachtung verschuldet hat, an der künftig mancher hochgemute Christ erkranken sollte. Pseudo-Dionysius Areopagita[1]) hat das christliche Schrifttum beherrscht von Maximus Confessor bis zu den Platonikern der italienischen Renaissance. Da er ein Ferment der mystischen Literatur des Mittelalters geworden, und insbesondere auch Meister Eckhart von ihm stark beeinflußt ist, so rechtfertigt sich die Behandlung seiner Mystik an dieser Stelle von selbst.

---

[1]) Außer den pseudo-dyonisischen Schriften sind im folgenden berücksichtigt: Hugo Koch, „Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen“, Mainz 1900. — Siebert „Die Methaphysik und Ethik des Ps. Dyon. Areop.“, Diss. Jena 1894. — Stiglmayr „Proklus als Vorlage des sog. Dion. Areop.“, Historisches Jahrbuch XVI., 1895, S. 265 ff. — Derselbe „Das Aufkommen der Ps.-Dionys. Schriften und ihr Eindringen in die christl. Literatur bis zum Lateran-Konzil 649“, Jahresbericht der Stella Matutina, Feldkirch 1895.

In den pseudodionysischen Schriften vollzieht sich der Übergang der hellenistischen Philosophie in ihrer letzten Phase in ein nach ihren Ideen umgestaltetes Christentum. Das letztere hat freilich in dieser Vermischung mehr eingebüßt als der Neuplatonismus.

Der dialektische Weg zwischen Gott und der Welt kann aufwärts oder abwärts begangen werden. Die apophatische Theologie steigt von der Vielzahl der dinglichen Welt durch immer erneute Negation zur letzten prädikatlosen Allursache. Umgekehrt geht die kataphatische Theologie von diesem ἓν ὑπὲρ τὸ ἓν[1]) niederwärts zu seinen Selbstdarstellungen in der Erscheinungswelt. Der erstere Weg ist auch der Weg der Mystik. In der starren Ordnung der einen großen Hierarchie der Natur, der Kirche und des Himmels ist alles, vom Stein bis zum Cherub, kausal verkettet und in unzähligen Stärkegraden mit der überwesentlichen Gottheit verbunden. In ihr ruhen (präexistent) die schöpferischen Urbilder (παραδείγματα) und diese sind das medium der Teilnahme alles Seienden am Göttlichen. Idee und Ding verhalten sich wie Ursache und Wirkung, aber die letztere ist der ersteren niemals adäquat (ἐμφερής). Da nun jede Wirkung, zur Ursache zurückstrebend, der Vollkommenheit dieser gleichzukommen sucht, so durchzieht eine Bewegung nach dem Urprinzip alles Seiende.

I. Die anorganische Welt behauptet sich durch die bloße Teilnahme am Sein gegen das Nichtsein. In der pflanzlichen Natur herrscht jene Bewegung als vegetativer Lebenstrieb, in der animalischen Natur als sinnliche Empfindung[2]).

II. Im Menschen wirkt die allgemeine Bewegung in drei Erkenntnisformen:

a) Die Seele sucht das Sinnliche als Symbol des absolut Guten und Schönen; die Vernunft gelangt durch Abstraktion von den Symbolen der Erscheinungswelt zu Begriffen; von hier aus nähert sich die Erkenntnis in immer mehr sich vereinfachender Anschauung der absoluten Ursache des Universums[3]). Dies ist die gerade Bewegung der Seele zum Absoluten.

b) In der zweiten Form bedarf die Erkenntnis nicht mehr der empirischen Anknüpfung an die Erscheinung: sie verfährt dialektisch, jedoch bereits berührt von Kräften, die von obenher mitwirken (συμμίκτοι καὶ μεταβατικαῖς ἐνεργείαις)[4]). Dies ist die spiralförmige Bewegung zu Gott.

c) Die höchste Erkenntnisform ist die mystische Einigung der Seele mit Gott, die kreisförmige Bewegung[5]).

III. Gott erkennt sich selbst ohne Bewegung. Er ist die einfache, wesentliche Wahrheit. In dem Grade, als die intelligenten Wesen ihn erkennen, ordnen sie sich auch dem Reich der Wahrheit und wandellosen Einerleiheit ein[6]).

---

[1]) *Περὶ θείων ὀνομάτων* II, 11. — [2]) l. c. IV, 4; V, 3. — [3]) l. c. IV, 9 u. 11; VII, 2. — [4]) l. c. IV, 9. — [5]) l. c. II, 7; IV, 9; IV, 11; VII, 1. 2. 3.
[6]) *Περὶ τῆς οὐρανίας ἱεραρχίας* VII, 4.

Einer der größten Widersprüche im areopagitischen System ist die bis zum Überdruß wiederholte Versicherung der absoluten Transzendenz Gottes, der sogar außerhalb dessen sein soll, wessen Prinzip er ist, und nicht einmal vom Sein befleckt werden darf[1]), im Zusammenhalt mit der Lehre von Gott als der Kausalität alles Seins.

Dionysius bemüht sich, seinen Gottesbegriff auch mit dem trinitarischen Dogma in Einklang zu bringen: *μονάς ἐστι καὶ ἑνὰς τρισυπόστατος*[2]). Im Vater erblickt er die alleinige Quelle der überwesentlichen Gottheit, Jesus und der Geist sind Sprossen, Blüten, überwesentliche Lichter[3]). Was die Hypostasen begründet, ist nirgends gesagt. Im Gegensatz zu späteren Systemen betont Dionysius, daß die hypostatischen Unterschiede rein innergöttlichen Sinn haben und keineswegs auf den Menschen abzwecken. Die göttliche „Trias" ist das Produkt der sich selbst vervielfältigenden „Henas", ein Glied in der Reihe der Offenbarungen der *ὑπερουσα θεότης*[4]). Eben deshalb gehört die Trinitätslehre bereits der kataphatischen Theologie an.

Widerspruchsvoll und unorganisch der Gotteslehre angefügt ist die dionysische Christologie. Die ganze Lehre erinnert an den severianischen Monophysitismus. Zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Christo läßt sich wohl begrifflich scheiden, aber empirisch ist die menschliche von der göttlichen absorbiert[5]). Im Grunde ist ja im ganzen System kein Raum für die Menschwerdung Gottes; denn die absolute Transzendenz läßt keine Annahme der menschlichen Natur zu und anderseits ist der mit innerer Notwendigkeit ablaufende Weltprozeß ohnehin schon die Versinnlichung des immanenten Gottes. Die hierarchischen Nähen und Fernen aber, die über alle Wesen nun einmal unwiderruflich verhängt sind, konnte auch ein göttlicher Mittler nicht zu jener Harmonie versöhnen, die im wahren Christentum alles Bestehende dem Herzen des Vaters gleich nahe sein läßt. Die dionysische Welt unterliegt einem alles beherrschenden dynamischen Zwange, so daß eine sittliche Nachfolge Jesu in ihr ebenso ein fremder Gedanke wäre als die wirkliche Erlösung von der Sünde durch den freigewollten Tod Jesu. Erwecken manche Stellen in diesen Schriften den Anschein, als verhielte es sich anders, so beweisen sie eben nur das Bedürfnis des Verfassers, seinen frostigen Neuplatonismus durch eine christliche Verbrämung zu empfehlen.

Ohne Wesensänderung nahm Jesus menschliche Natur an. Er wollte durch die Inkarnation das Menschengeschlecht zur Wesensgemeinschaft (*μετουσία*) mit sich und allem, was sein ist, berufen[6]). „Indem er unsere Niedrigkeit mit seiner Göttlichkeit vereinigte, hat er uns ermöglicht, durch ein gleichfalls makelloses und göttliches Leben wie Glieder dem Leibe ihm gleichgestaltet zu werden, um

[1]) *Π. θ. ὀ.* I, 1—6; VII, 3 u. v. a. — [2]) l. c. I, 4; cf. II, 3. — [3]) l. c. II, 5. 7. — [4]) l. c. XII, 1. 3. — [5]) l. c. 1, 4; II, 9 u. a. — [6]) *Περὶ ἐκκλ. ἱερ.* III, 13.

nicht, von Leidenschaften ertötet, in Disharmonie mit seinen göttlichen Gliedern dieses göttlichen Lebens unteilhaftig zu bleiben[1]).“ Die mystische Beziehung Christi zu den Menschen erfordert auch, daß Christus unsere verborgensten Gedanken sieht[2]).

„Der Sinn aller Heilstaten Gottes ist es, gütig unser Leben und Wesen zu begründen und das Göttliche an uns nach urbildlichen Schönheiten zu gestalten, uns teilnehmen zu lassen an einem mehr göttlichen Zustand und Erhebung. Da die Gottheit die durch unsere Nachlässigkeit bewirkte Leere an göttlichen Gaben sieht, so unternimmt sie es, durch wiederhergestellte Güter uns in den Urzustand zurückzurufen und durch völlige Annahme des Unsrigen (*τῶν ἡμετέρων*) die vollkommenste Mitteilung des Ihrigen (*τῶν οἰκείων*) zu bewirken“[3]). Gott will durch die Inkarnation das Menschengeschlecht zur Wesensgemeinschaft mit sich und allem, was sein ist, berufen[4]). Es besteht ein Lebensaustausch zwischen Christus und dem christusähnlichen Menschen. Jesus[5]) ist jene Macht, die im Universum alle Teile mit dem Ganzen zusammenstimmend erhält[6]). Er ist das Medium, kraft dessen das Göttliche durch alle Sphären hindurchwirkt. Durch die Gottgestaltung (*θεοπλαστία*) in Maria ging Jesus in die irdische Realität ein, ohne eine Verwandlung oder Verendlichung zu erfahren[7]). Er trat ein in eine wahrhafte Teilnahme an allen menschlichen Zuständen, auch den physischen, und blieb dabei dennoch *ὑπερφής*[8]). Überwesentlich wohnte er unserm Wesen inne, alles Unsrige aus uns und doch über uns innehabend[9]). Die Einwirkung Jesu auf die Menschen geschieht aber durch die *ἱεραρχίαι*„ ein System von Weihen und Weihenden: *αὐτὸς Ἰησοῦς, ὁ θεαρχικώτατος νοῦς καὶ ὑπερούσιος . . . . πάσης ἱεραρχίας, ἁγιαστείας καὶ θεουργίας ἀρχὴ καὶ οὐσία καὶ θεαρχικωτάτη δύναμις*[10]). In diesem Kirchentum erbietet sich die *φιλανθρωπία τοῦ Ἰησοῦ*[11]), die von Gott ausgegangenen, aber seit dem Sündenfall im Bösen befangenen Menschen zu Gott zurückzuziehen. Ihr Vorbild und ihren Kraftquell hat die irdische, kirchliche Hierarchie in der himmlischen. Es scheint aber, daß die Seele auch unabhängig von allem theurgischen Zeremoniell über die Stufen der *κάθαρσις*, des *φωτισμός* und der *τελείωσις* zum Höhepunkt des Lebens, zur mystischen Einigung in der *θείωσις* gelangen kann, wo die Seele, ihre natürlichen Fähigkeiten des Denkens und Wollens übersteigend, Gott als den Urgrund ihres Seins erfaßt[12]).

Mit den vorstehenden Gedanken ist aber das System des Areopagiten durchaus nicht erschöpfend gezeichnet. Es bleibt noch zu untersuchen, wie vom Gottesbegriff aus eine zweite Gedankenreihe läuft, die für die Mystik der späteren Zeit von großer Bedeutung ist.

Das göttliche Wesen enthält alles Wirkliche im absoluten Sinne

---

[1]) l. c. III, 3. 12. — [2]) l. c. III, 10. — [3]) l. c. III, 3. 7. — [4]) l. c. III, 3. 13.

[5]) Die Bezeichnung Christus ist in den pseudodion. Schriften sehr selten, meist nur in Zusammensetzungen wie *χριστοειδής* gebräuchlich.

[6]) *Π. θ. ὀ.* II, 10. *Π. οὐ. ἱ.* IV, 4 u. a. — [7]) *Π. θ. ὀ.* II, 3. — [8]) l. c. II, 10. — [9]) l. c. — [10]) *Π. ἐ. ἱ.* I, 1. — [11]) l. c. III, 11. — [12]) *Π. θ. ὀ.* IV, 9.

voraus[1]). Gott ist (wie bei Aristoteles) Materie und Form zugleich, das schöpferische Prinzip alles Seins. Dionysius denkt sich die Welt als das dem Urprinzip entfließende Produkt. Wie die Zahlen aus der Monas, wie die Radien aus dem Kreiszentrum sich entfalten und auslaufend von ihrem Quellpunkt und voneinander sich entfernen, rücklaufend aber sowohl dem ersteren als untereinander sich nähern[2]), oder wie die Seele eingestaltig alle den Leib versorgenden Kräfte in sich begreift, so verhält sich Gott zur Welt. Viele Stellen beweisen klar, daß Dionysius die neuplatonische Vorstellung der Emanation beibehält. Der Weltentstehungsprozeß ist ihm ein Ausgang Gottes aus der Wesenheit[3]), eine Selbstvermannigfachung Gottes in dem Seienden[4]). In drei Stadien vollzieht sich dieser Prozeß: er ist schaffend, indem er das Sein an sich, die Materie ohne Gestalt und Qualität hervorbringt[5]); er ist zwecksetzend, indem er die in Gott vorausbestehenden Urbilder oder Vorbestimmungen, die *παραδείγματα* (platonisch) oder *προορισμοί* (paulinisch) ins Sein einführt[6]); endlich formend, indem er Stoff und Idee verbindet und so die individuelle Existenz ins Dasein treten läßt[7]). Die alles beherrschenden Ideen sind die des Guten und Schönen, die in Gott zusammenfallen. In alle Wesen ergießt die Gottheit ihre Kraft (soweit sie dieselbe zu fassen vermögen), ohne doch in den Dingen aufzugehen: *ἐπὶ πάντα προϊὼν καὶ μένων ἐφ᾽ ἑαυτοῦ*[8]). So sehr Dionysius die Transzendenz Gottes bei diesem Prozeß beteuert und es bei einem bloß dynamischen Pantheismus belassen will, so wenig kann doch diese bloße Behauptung, die den dunkelsten Punkt in seinem System als ungelöstes Rätsel bestehen läßt, hinreichen, um ihm den Vorwurf des substantiellen Pantheismus zu ersparen. Unvermittelt neben der Emanation spricht der neuplatonische Proselytenmacher von der Schöpfung in christlicher Auffassung. Ja vom Monismus verfällt er in seiner „Mystischen Theologie" in einen derart überspannten Dualismus, daß die Kluft zwischen Gott und Welt unüberbrückbar erscheint.

Der Vorgang der Entfaltung und Vereinigung, des Niedersteigens und Wiederemporsteigens, der Schwächung durch die Materie und der Kräftigung durch den Geist ist ein innerlich notwendiger. Der Weltprozeß ist die Selbstbewegung Gottes. Wie alles aus Gott wird und in Gott gründet, so strebt auch die Gesamtheit alles Seienden nach Gott: was Vernunft und Verstand hat, auf dem Wege der Erkenntnis; was aber niedriger ist als solches, auf dem Wege der Sinneserfahrung; das übrige mit vitaler Bewegung oder entsprechend seiner wesentlichen und eigentümlichen Beschaffenheit[9]). Diesem Weltverlauf wird aber doch ein ethischer Charakter

---

1) l. c. V, 7. — 2) l. c. V, 5, 6. — 3) l. c. V. 5. Dieser Gedanke wirkt sich bei Meister Eckhart verhängnisvoll aus. — 4) l. c. II, 11. — 5) l. c. V, 5, 6. IV, 3. — 6) l. c. V, 8. — 7) l. c. V, 5. — 8) l. c. IV, 4; V, 10.

9) . . . . *καὶ αὐτῆς* (sc. *θεότητος) πάντα ἐφίεται· τὰ μὲν νοερὰ καὶ λογικὰ γνω-*

beigelegt. Nicht nur dynamisch, auch sittlich ist die Welt von Gott durchwaltet. Quell und Ziel der Liebe ist Gott. Er ist sowohl *ἔρως* und *ἀγάπη* als auch *ἐραστός* und *ἀγαπητός*. Er liebt und ist geliebt, *ὅτι αὐτὸς ἑαυτοῦ καί ἑαυτῷ ἐστι προαγωρικὸς καὶ κινητικός*[1]).

Im Gegensatz zum Neuplatonismus macht Dionysius die sittliche Vollendung in der *θείωσις* auch von der Gnadenhilfe des Logos abhängig. Wenigstens um des christlichen Scheines willen lehrt der Areopagite Wahlfreiheit[2]). Freilich kann der Mensch bei aller Freiheit des Willens niemals die Grenzen seiner prädestinierten hierarchischen Stufe überschreiten[3]). In der Beschreibung des mystischen Weges beläßt es Dionysius bei den Gedanken seiner Vorbilder: Befreiung vom Sinnlichen, Ergreifen des göttlichen Strahles, Vollendung in der Ekstase.

Vorläufig seien die Gefahren, die in der neuplatonischen Lehre für das Christentum lagen, nur flüchtig angedeutet:

1. Die freie sittliche Persönlichkeit Gottes steht nicht mehr über dem Weltprozeß.
2. Die emanatistische Kosmogonie führt zu einer verfeinerten Naturreligion.
3. Für die Heilsgeschichte ist logisch kein Raum in diesem System; die historische Erscheinung Jesu wird bedeutungslos; die Christologie verflüchtigt sich zur Logoslehre.
4. Die kontemplative Ethik vernachlässigt die Begriffe Freiheit und Verantwortlichkeit; sie birgt die Gefahr des Quietismus und einer sozial unfruchtbaren Isolierung des Individuums.

σικῶε· τὰ δὲ ὑφειμένα τούτων αἰσθητικῶς· καὶ τὰ ἄλλα κατὰ ζωτικὴν κίνησιν ἢ οὐσιώδη καὶ ἑκτικὴν ἐπιτηδειότητα. Π. ϑ. ὀ. I, 5.

[1]) l. c. IV, 14. — [2]) l. c. IV, 35. — [3]) *Π. οὐ. ἱ.* I, 3. *Π. ϑ. ὀ.* IV, 5. 13 u. a.

II. Mystik im Neuen Testament.

Wer sich um die Geschichte der Mystik kümmert, mag überrascht sein, wenn er die hl. Schriften des Alten Testamentes nach gelehrter oder gelebter Mystik vergeblich durchsucht. Es war eine Tat der Vorsehung, daß die antike Philosophie und die jüdische Religion sich begegneten. Während der zur Mystik entartete Platonismus den Menschen in hysterische Krämpfe warf und die Religion in eine quietistische Entsinnlichung auflöste, war im jüdischen Volke der scharfe Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und Mensch, Natur und Geist unverwischt geblieben. Nicht kontemplative Flüge in die Nähe Gottes, nicht träges Hinwarten auf die Stunde der Erleuchtung, kein Verrinnen Gottes durch nahe und ferne Sphären, keine Vergottung des Menschen kennt der Jude, ihm ist der Mensch nicht verflochten in die Mechanik des Weltbewegers, sondern als Herrn, dem gedient sein will, als gerechten Vergelter des Guten und Bösen weiß er ihn über sich; sich selbst aber fühlt er frei in seiner sittlichen Entscheidung, gebunden im Hinblick auf Gottes moralische Macht über das Menschenwesen. Sein Verhältnis zu Gott war das des sittlich fruchtbaren Glaubens, das Medium der Gottgemeinschaft der gottgeeinte Wille.

Diese ernste, männliche Stimmung, in der das Mystische, wenn es überhaupt darin Raum hat, doch niemals herrschend werden konnte, durchzieht auch die synoptischen Berichte. Auch da, wo Jesus vom Gottanschauen spricht, vom Finden des Lebens, das man freiwillig verloren hat, handelt es sich nicht um eine substantiale Vereinigung mit Gott und dem göttlichen Leben, sondern um Gemeinschaft. Das Vollkommenwerden nach dem Vorbild des Vaters, die Nachfolge Jesu im Kreuztragen, Kindschaft und Jüngerschaft fordert der Heiland vom Menschen, und als Weg zu diesem Ziele nennt er die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Aber dieses Leben in der Liebe ist nicht ein verborgenes Glühen in heißen Gefühlen, sondern ein Aufgebot aller Kräfte zum Dienste des Nächsten und damit auch zur Ehre Gottes. Die Kraft zu solchem Wirken kommt nicht von der Ekstase, sondern aus der *πίστις*, dem kindlich schlichten und niemals zweifelnden Vertrauen auf den Vater.

Mystischen Charakters und Inhalts ist hingegen das vierte Evangelium. Der Glaube im johanneischen Sinne der Anerkennung der

Gottessohnschaft Jesu drängt nach dem „Erkennen". Das ist ja die Aufgabe des Logos, die „Wahrheit", die Aufnahme der göttlichen Wirklichkeit, zu vermitteln. Die volle Aufnahme der Wahrheit im Glauben vollzieht sich aber in dem mystischen Sichdurchdringenlassen von der Person Christi. Jesus selbst ist das Brot des Lebens; man eignet es sich an durch den Glauben (Jo. 6, 35). Dieser Glaube aber ist die Wirkung des Vaters. Nur wen der Vater „zieht"[1]), kann an Jesus glauben (Jo. 6, 44). Dieser Glaube vollendet sich in dem „Essen" des Fleisches Jesu, im „Trinken" seines Blutes (Jo. 6, 48—58). Die Tätigkeit Jesu in den Seelen wird sich nach der Rückkehr zum Vater im Kommen des Geistes fortsetzen. Mit ihm aber werden zugleich auch der Sohn und der Vater Wohnung nehmen in dem Menschen, der Gottes Wort hält (Jo. 14, 23). Die höchste religiöse Stufe erreicht die Menschheit in der kirchlichen Einheit aller Gläubigen in Gott und Jesus. „Und ich habe die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, ihnen gegeben, damit sie eins sind, wie wir eins sind, — ich in ihnen und du in mir; so sollen sie zu vollendeter Einheit kommen, damit die Welt erkennt, daß du mich gesandt und sie geliebt hast, wie du mich geliebt hast" (Jo. 17, 22. 23). In der Bildrede vom Weinstock, in der die Liebesgemeinschaft Jesu und seiner Jünger den reinsten Ausdruck gefunden hat, ist auch die innigste Lebensgemeinschaft des Menschen mit Christus gefordert und die Mystik als conditio sine qua non des religiösen Lebens hingestellt (Jo. 15, 1 ff.). Während die paulinische Christusmystik das Sterben Christi zum Mittelpunkt hat und alle Gedanken über Einswerden mit dem Herrn um das Kreuz ranken läßt, ist die johanneische Mystik beherrscht von dem Gedanken der Inkarnation. Christi Geburt aus dem Vater, das Verlassen der ewigen Herrlichkeit, um die zerrissene Einheit der Menschen mit Gott wiederherzustellen, die mystische Aufnahme des Verbum caro factum — von diesen johanneischen Lieblingsideen wird das Geschichtliche des Lebens Jesu im vierten Evangelium übertönt. Dieses Verhältnis der paulinischen und johanneischen Christusmystik hat, wie sich im weiteren Verlaufe zeigen wird, seine Parallele im Verhältnis der bernhardischen und eckehartischen Mystik gefunden.

Die paulinische Mystik mußte im Fortgang der Untersuchung im Zusammenhalt mit der bernhardischen betrachtet werden. Siehe Seite 41 ff.

Wie nun die beiden Entwicklungslinien der christlichen Mystik, die eine christlichen, die andere hellenistischen Ursprungs, weiterhin verlaufen, bald divergierend, bald konvergierend, wie sie in Augustins Gedankenwelt zu annähernd gleicher Bedeutung erstarken, versöhnlich sich durchdringen, — das aufzuzeigen, liegt nicht im Rahmen dieser Untersuchung. Wir konfrontieren sie in den beiden entschiedenen Prägungen der bernhardischen und eckhartischen Mystik.

---

[1]) Ein Ausdruck, der in Eckeharts Schriften wiederkehrt.

III. Bernhardisches bei Meister Eckhart.[1])

1. In den lateinischen Schriften.

Col. 52 (Denifle Archiv II 559, 15 ff.):

Bernardus et de consideratione: „Quo pacto te putas superiorem hiis, quibus beneficium mendicas? Audi dominum: qui potestatem habent super eos, benefici vocantur. Tu id mendaciter diceris, si non tam beneficus esse quam beneficus preesse intendas?“

E. handelt an dieser Stelle, einer Exegese des „Moyses autem pascebat oves“ (Exod. 3, 1) von der Hirtenpflicht, für die Untergebenen zu sorgen. Denifle bemerkt: „Statt Bernardus etc. steht in der Hs. irrig Boethius et de consolatione.“ Das Zitat steht S. Bern. De consid. l. 3, c. 3.

Col. 54 (l. c. 561, 16 ff.):

Bernardus quoque de consideratione sic dicit: „Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem vel quidquid tale de deo dixeris in hoc verbo instauratur: quod est. Nempe hoc est ei esse, quod hec omnia esse.“ Et infra: „hoc tam singulare, tam summum esse nonne in comparatione huius quidquid hoc non est, iudicas potius non esse quam esse?“

E. handelt an dieser Stelle davon, daß in Gott annitas und quidditas zusammenfalle. Das Zitat steht De consid. l. 5, c. 6.

Col. 55 (l. c. 563, 13 f.):

B. in epistola: „Splendor est operis odor opinionis.“

Denifle bemerkt hiezu a. a. O.: „Wohl Bernardus epistola 122 im Briefwechsel des hl. Bernhard

---

1) Angesichts der Mangelhaftigkeit der hier gegebenen Nachweise bedenke man das Wort Denifles (Archiv II. 417): „Bei Meister Eckehart wäre es vergebliche Mühe, den größten Teil der Zitate belegen zu wollen“ — sie sind „zumeist ganz allgemein gehalten“.

(Opera omnia S. Bernardi. Mediol. 1850. Vol. I., p. 186), die aber ein Brief Gildeberts von Tours an den hl. Bernhard ist. Es heißt hier: „Talis est odor olei effusi nominis tui ... In hac enim vita quaedam merces virtutis est conspicuum, est immortale testimonium. Hoc ipsa sibi comparat, hoc sibi ipsa custodit. Huius splendor non minuitur invidia, non exterioribus studiis adiuvatur.“

Col. 77, 78 (l. c. 591, 4 ff.):

Bernardus in epistola de caritate secundum illud psalmi (118, 20): „Concupivit anima mea desiderare,“ sic ait: „Non potuit satiari desiderio, quia non visa desiderare concupivit; fames enim anime desiderium est. Sic vere amans deum anima amore non satiatur, quia deus amor est, quem qui amat, amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris;“ et infra: „in desideriis exardescit animus, que ad plenitudinem nunquam tamen satientur.“

Hiezu bemerkt Denifle a. a. O.: „Es ist der dem hl. Bernhard zugeschriebene ‚Tractatus de caritate‘ gemeint (S. Bern. Op. omn. Mediol. 1852. Vol. III., p. 624), eine Kompilation aus Richard v. St. Viktor, Peter v. Blois und Stellen des hl. Bernhard. Gretser hat ihn 1617 aus der Bibliothek der Kartäuser zu Erfurt zuerst ediert, — gewiß ein seltsames Zusammentreffen. Die oben gemeinte Stelle (l. c. 629) ist Richard v. St. V., De gradibus charitatis, c. 2, entnommen und heißt in der ed. Venet. 1592, p. 363: Concupivit (ait quidam) anima mea desiderare iustificationes tuas. Non potuit satiari desiderio, qui nichil desiderare concupivit. Fames enim anime desiderium est. Sic vero Deum amans anima amore non satiatur, quia Deus amor est, quem qui amat, amorem amat. Amare autem amorem circulum facit, ut nullus sit finis amoris ... in desideriis exardescit (sc. anima). Quod et si dentur ad plenitudinem, nunquam tamen ad satietatem.

---

2. In den deutschen Schriften.

a) Bei Pfeiffer:

84, 37: Man muoz got nemen wîse âne wîse unde wesen âne wesen, want er hât keine wîse. Dâ von sprichet sant Bernhardus: swer dich, got, bekennen sol, der muoz dich mâzen sunder mâze.

Damit verwandt ist 268, 25: Sant Bernhart sprichet: got minnen daz ist wîse âne wîse.

Diesen beiden Stellen mag zugrunde liegen Bernhards Traktat De diligendo Deo I, 1: Causa diligendi Deum Deus est. Modus, sine modo diligere. Und ebendort VI, 16: Et quod in principio dixisse me memini: modum esse diligendi Deum, sine modo diligere.

Ries[1]) bemerkt p. 201[3]: Bernhard gibt hier ein Wort des Bischofs Severus von Mileve in einem Briefe an Augustin wieder: In quo (sc. ultimo gradu amoris) iam nullus nobis amandi modus imponitur, quando ipse ibi modus est sine modo amare. Epist. 109 inter Augustin. n. 2, II. 316.

139, 11: Sant Bernhart sprichet: mîn ouge ist gelîch dem himel, daz ez sinewel ist unde lûter und an dem obersten teil des lîchnamen stât, daz ez enkeinen vrömden îndruc erlîden mac.

Diese Stelle (sie steht auch Wackernagel, Altd. Pred. LXV, 118 ff.; vgl. Pahncke, Kleine Beitr. S. 3. Siehe unten S. 17 zu Sievers 432 ff.) zitiert E. im Anschluß an den bekannten Gedanken, daß im erkennenden Subjekt etwas mit dem zu erkennenden Objekt Verwandtes vorhanden sein muß. Voraus geht der Satz: War umbe bekennet mîn munt oder mîn ôre des himels niht? Daz ist dâ von, daz sie sîner gelîcheit niht hânt.

Die Stelle erinnert an Bern.: In cant. serm. 31, n. 2: Quod (sc. lumen videre) nec ipsum quidem aliquatenus posses, si non aliqua ex parte ipsum lumen corporis tui pro sui ingenita serenitate et perspicuitate coelesti lumini simile esses. Non denique alterum membrum corporis capax est luminis ob multam utique dissimilitudinem.

222, 6 ff.: Sant B. sprichet: war umbe bekennet mîn ouge unde niht mîn füeze? Daz ist

Eine andere bernhardische Stelle als die oben beigebrachte (In cant. serm. 31, n. 2) kommt mei-

---

[1]) J. Ries, Das geistliche Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard. Freiburg i. B. 1906.

dar umbe, wan mîn ouge gelîcher ist dem himel dan mîn füeze. Sol mîn sêle nû got bekennen, sô muoz sie himelisch sîn.

nes Wissens nicht in Betracht. Dort wie hier ist der Grundgedanke das alte Prinzip: Cognitum in cognoscente non ad modum cogniti, sed ad modum cognoscentis. Vgl. Ries a. a. O. S. 296 f.

354, 12: Als sant Bernhart sprichet: mensche, lerne dich selber erkennen, daz ist dir nützer dan obe dû erkantest die nâtûre aller crêatûre.

Von den zahlreichen Aussprüchen Bernhards über Selbsterkenntnis scheint hier De consid. II, 3 gemeint zu sein: Noveris licet omnia mysteria, noveris lata terrae, alta coeli, profunda maris. si te nescieris, eris similis aedificanti sine fundamento: ruinam non structuram faciens.

401, 34: Und swen daz anblicken niht verwundet hât, des sêle ist von der minne gotes nie verwundet worden. Dar umbe sprichet sant Bernhart: swelch geist des anblickes empfunden hât, der enmac sîn niht sagen, unde swer sîn niht enpfunden hât, der enmac sîn niht gelouben.

In cant. serm. 85, n. 14 spricht B. vom frui Verbo: . . . Putas me posse eloqui quod ineffabile est? . . . Aliud mihi cum Deo, solo arbitro Deo: aliud vobiscum mihi. Illud licuit experiri, sed minime loqui, in hoc ita condescendo vobis, ut et ego dicere et vos capere valeatis.

441,40: (Ez sprichet unser herre, ich bin mit dem menschen in lîdenne!) Dar umbe sprichet sant Bernhart: herre, bist dû mit uns in lîdenne, sô gip mir ze lîdenne alle zît umbe daz dû alle zît bi mir unt mit mir sîest, daz ich alle zît dich haben müge.

Unter den vielen gedanklich verwandten Äußerungen Bernhards habe ich keine dieses Wortlauts gefunden.

494, 5 f. Sant Bernhart sprichet: diu sêle weiz wol, daz der geminnete ir niht mac werden, ê alliu dinc ûz ir koment.

Verwandt lauten In cant. serm. 69, n. 1 und 85, n. 13.

536, 13 ff: (Sant Dionysius sprichet, diu sêle habe ein lieht, daz ir selber liuhtet ze würkenne.

In den zuverlässig bernhardischen Schriften konnte ich keine deutliche Parallele finden. Der

Daz lieht, daz got in die nêhsten engel giuzet, dâ mite giezent sie sich wider in got mit allem dem, daz sie sint.) Her ûf sprichet sant Bernhardus: die geiste die giezent sich niht mit irm nâtiurlîchem liehte in got, diu gotheit ziuhet si in sich mit irm liehte, daz siz niht ansiht.

Sinn der Stelle findet sich In Cant. s. 21 u. 31, 6 ff.

556, 27: bezieht sich nur auf das Leben des hl. Bernhard, dogmatisch ist die Stelle belanglos.

---

b) Bei Sievers:

392, 21 f: sente Bernhart sprichit, wolde got daz wir alse grôze gerunge hetten zu Christô alse die aldiu hatten dâ zû daz ez geschehiu solde' . . .

Wie oben.

394, 97 ff: sente Bernhart sprichit, di hûisheit un sir vrauwin behagite gode wol, aber durch di ôthmûdikeit wart si godis mudir.

Bern. Super „Missa est" serm. 1, n. 5:

Pulchra permixtio virginitatis et humilitatis: nec mediocriter placet Deo illa anima, in qua et humilitas commendat virginitatem et virginitas exornat humilitatem. . . . Laudabilis virtus virginitas, sed magis necessaria humilitas . . . Potest, inquam, placere humilitas: quae virginitatem deplorat amissam, sine humilitate autem (audeo dicere) nec virginitas Mariae placuisset. . . . Si igitur Maria humilis non esset, super eam Spiritus sanctus non requievisset. Si super eam non requievisset, nec impraegnasset . . . Et si placuit ex virginitate, tamen ex humilitate concepit.

405, 34 f: sente Bernhart wil daz ez file grôzir sî daz got in uns sî, dan daz wir in gode sîn.

Dieser Satz enthält die Gedanken von Bern. In cant. serm. 86, n. 11.

432, 77 ff: (alsô ist ez an dem menschen: die wîle her mit erdeschen dingen gemischet ist sô enkan her sîn reinikeit noch godes lûderkeit nicht erkennen. aber unse reinikeit ist alsô ein unreinikeit jegen godes lûterheit, als der prophête spricht.) hîr von spricht sente Bernhart, wor um bekennet die haut die sonne nicht als die augen, sô die sêle in allen geleden vollkommen ist? das ist dor umb daz die haut nicht alsô lûter enist als daz ouge. mochte die hant oder (fûz) die sonnen in sich geziegen als daz ouge tût, so bekent die hant oder fûze der sonnen als wol daz ouge. wor umb ensmeckent den ôren nicht sûze dinge als wol als dem munt, noch dem munde sûze gesangk und sûze stimme als den ôren? dor umb daz er dar zû nicht gefûget enist. wor um enkennet en flêschlich mensche nicht als geistlîche ding als ein geistlich mensche tûd?'

Es kann nur wiederum wie oben bei Pf. 139, 11 die Stelle aus Bern. In cant. serm. 31, n. 2 gemeint sein. Auffallend ist, daß die dortige Ausdehnung des Bildes auf Mund und Ohr in der nebenstehenden Stelle als Worte Bernhards in das Zitat einbezogen sind.

c) Bei Jostes:

26, 10: S. Bernhardus spricht: got zu minnen daz ist weis an weis.

Die Stelle ist identisch mit Pf. 268, 25, wie ja überhaupt Jostes Nr. 31 identisch ist mit Pf. LXXXIV. Siehe oben S. 15.

62, 4; 62, 11; 62, 16; ebenso 65, 31 und die Bernhardzitate im „Lehrsystem eines ungenannten deutschen Mystikers“ bei Greith 96 ff. Vgl. Pahncke, Untersuchungen S. 6 ff.

Diese Stellen enthalten Bernhardzitate, gehören aber nicht genuin eckhartischen Predigten an.

d) Alemannia III (1875):

S. 117, 21 ff.: Von dirre guotete (Empfang der Eucharistie) sprichet sant Bernhart: Was gib ich

Klingt an Bern. Serm. de div. 29 an, wo auch die Schriftstelle Is. 5, 4 sich findet.

got umbe sin gnade oder wz solt er tuon, das er nit getan hat? Er hat mich mir geben vnd hat mich mir wider geben, vnd das er mir wider mocht geben, dar vmbe gap er sich selber.

S. 118, 45ff. ist die Rede von der Kraft, die geistliche Krankheit vertreibt (Genuß der Eucharistie), vnd davon sprichet sant Bernhart: Swer an im selber nit entste kranckeit liplicher brodekeit, der dank des gotes licham, von des gnaden im das wider varen ist.

Bern. In coena Dom. sermo n. 3: „Sed quis pruritum ulceris hujus ferre queat? Confidite, quia et in hoc gratia subvenit, et ut securi sitis, sacramentum Dominici corporis et sanguinis pretiosi investituram habetis. Duo enim illud sacramentum operatur in nobis: ut videlicet et sensum minuat in minimis, et in gravioribus peccatis tollat omnino consensum. Si quis vestrum non tam saepe modo, non tam acerbos sentit iracundiae motus, invidiae, luxuriae aut caeterorum hujusmodi, gratias agat corpori et sanguini Domini, quoniam virtus sacramenti operatur in eo; et gaudeat quod pessimum ulcus accedat ad sanitatem.

---

e) Jundt:

251, 37 f. ist, wie aus Spamer, Beiträge S. 354 (XC) hervorgeht, nicht als Bernhardzitat zu verstehen.

IV. Vergleichung der dogmatischen Grundanschauungen Bernhards und Eckharts.

a) Untersuchung der theologischen Grundbegriffe.

1. Das Wesen Gottes nach Bernhard und Eckhart.

In keiner seiner Schriften gibt Bernhard eine systematische Entwicklung seines Gottesbegriffs. Es müßte auch überraschen, wenn der aller methodischen Spekulation abholde Geist den Gott, der sein ganzes Innenleben ausschließlich beherrschte, den er gefühlsmäßig ergriff und in allem Jubeln und Trauern des Vollkommenheitstrebens inne wurde, zum Gegenstand begrifflicher Untersuchung gemacht hätte. Gott war seinem Herzen zu nahe, als daß er hätte den Abstand finden können, den die logische Bewältigung eines Erlebnisses erfordert. Sein ganzes Schrifttum ist ja beherrscht von dem echt mystischen Gedanken, daß Gott in der religiösen Erfahrung sich zu erkennen gebe[1]). Zwar breitet Bernhard über sein religiöses Innenleben den Schleier einer keusch verschweigenden Demut, aber die Glut, mit der er besonders in den letzten Sermones zum Hohenlied das commercium Verbi beschreibt, kann nur der Ausdruck persönlichster Erfahrung sein[2]). Ihm, dem durchaus praktisch gerichteten, in allem Denken und Tun von apostolischem Eifer inspirierten Seelsorger, der die ventosa loquacitas philosophorum verlacht, ist das diskursive Denken ein ungewohnter Weg zu Gott. Gerade im Kampfe mit Abälard tritt dieser Zug in Bernhards Wesen schroff hervor. Mystische Innerlichkeit und spekulative Kraft des Gedankens, die in An-

---

[1]) Das Verhältnis Bernhards zur zünftigen Schultheologie veranschaulicht die köstliche Anekdote bei Wackernagel (Altd. Pred. S. 597), wo B. den Gedanken ausspricht, daß die Dinge nur insoweit gut seien, als Gott in ihnen ist. „Do sprachen die meisten zuo ein ander: Wa hat diser lubetsch (Lapp) dis gelernet das er weis das got ist ungeteilet. er kam doch nie in kein grosz schuol. Ja diser friund gottes hat es enphunden in siner inwendikeit in mengem suessen iubil den er hat mit got. Das er selber sprichet. Wenne got ist bi miner sele, so ist mir als ob er mit keiner andren sele niut ze tuonne habe, und er sich alleine mit mir bekümer. Und also ist er ganz bi mir, gantz bi einer andren, und doch gantz in ime selber, und ovch in allen dingen als vil ein ieklich ding sin enphenklich ist und inn in siner minne mag begriffen.

[2]) In cant. s. 74 n. 5. 6. 7; s. 85, n. 13.

selm von Canterbury noch in inniger Harmonie geruht hatten, traten im Streit der Gegner als verfeindete Mächte auf den Plan. Ja, ein tiefer eindringendes Urteil wird Bernhard den Geistern beigesellen, die der philosophischen Ausgestaltung des Christentums wenn nicht abgeneigt so doch wenigstens fremd gegenüberstanden. Sein Leitmotiv in Leben und Schrift ist der mystische Grundsatz: In tantum cognoscitur Deus, in quantum amatur. Er empfiehlt die scientia sanctorum, quae docet temporaliter cruciari et delectari in aeternum[1]).

Auch der zweite Weg, den Bernhard zur Betrachtung Gottes und zur Gewinnung eines Gottesbegriffes einschlägt, führt abseits jeder philosophischen Fundierung und Entwicklung: Die Anwendung der Hl. Schrift. In ihrer Atmosphäre fühlt er, denkt er, spricht er. Kaum ein Gedanke findet sich in seinen Büchern, der nicht Sinn oder Klang den hl. Blättern entlehnt hätte. Auch da, wo er nicht bewußt ihrem Buchstaben folgt, atmet seine Rede den Geist der Schrift. So spiegelt sich alles, was Bernhard von Gott zu sagen hat, in der unendlichen Liebesfülle, mit der Gott in aller Weisheit und Geschichte der Bibel sich offenbart. Diese Tatsache allein verbietet schon, die Frage nach dem Gottesbegriff Bernhards überhaupt zu stellen.

Trotzdem erscheint es notwendig, hier an jene Stellen in Bernhards Schriften zu erinnern, deren Aussagen über Gott in einen Gegensatz treten, sobald wir sie mit der Eckhartschen Gotteslehre vergleichen. Diese Aufgabe ist um so anziehender, als gerade einer der dogmatischen Gegner Bernhards, Gilbertus Porretanus, in seiner Gotteslehre eine auch Eckhart vorgeworfene Auffassung vertrat. Vielleicht darf In cant. s. 80 und das fünfte Buch von De consideratione als Echo des Kampfes gegen Gilbertus gedeutet und gewertet werden. Jedenfalls verdient alles, was Bernhard gegen die Lehre des scharfen Dialektikers vorbringt, in erster Linie Beachtung, wenn es sich um einen Vergleich mit Eckhart handelt.

Gilbertus war entschiedener Realist und trieb seinen Standpunkt so weit, daß er über Gott, dem Dreipersönlichen, deus, die divina essentia, das den drei Personen Gemeinsame, als letzte und allgemeinste Realität annahm. Divinitas est forma qua est Deus, sed ipsa non est Deus[2]). „So unterscheidet Gilbert in dem göttlichen Wesen das quo est, nämlich die Natur, die Subsistenz oder Essenz (Deitas) von der göttlichen Substanz (quod est) oder von dem Sein Gottes (Deus).“[3]) Er statuiert einen wirklichen Unterschied zwischen dem göttlichen Wesen und den Relationen und leugnet damit zugleich die Substantialität der letzteren. Bernhard hingegen betonte mit allem Nachdruck: Divinitas est Deus. „Ja,“ erwiderte er, „man schreibe es mit eiserner Feder, man grabe es ein mit diamantener Spitze: Die göttliche Wesenheit, die göttliche Form, die göttliche Natur, mit einem Worte, die Gottheit ist wahrhaft Gott.“[4])

---

[1]) De div. s. 21, n. 2. — [2]) Bei Vacandard-Sierp, Der hl. Bernhard v. Clairvaux, II 368. — [3]) Bach, Dogmengeschichte, II 141. — [4]) Hefele-Knöpfler, Konz. Gesch. V², 506. Cf. Gaufried, M. L. 185, 605.

Der einzige Versuch Bernhards, über die Gotteslehre systematisch sich zu äußern, ist in De consideratione l. V. c. 6 sqq. niedergelegt. Es ist freilich nicht mehr als eine an Schriftworten orientierte Wiederholung längst geprägter Gedanken der heiligen Väter. Gott ist vor allem das unverursachte, anfanglose Sein (c. 5). Gott ist Einfachheit ohne Unterschied innerhalb seines Wesens. Gegen Gilbertus scheint sich die Formulierung zu wenden: At melius illam divinitatem qua dicunt Deum esse, non aliud quam Deum esse fatemur. Non est ergo in Deo nisi Deus. Quid? inquiunt: Negas Deum habere divinitatem. Non, sed quod habet, hoc est. Negas divinitatem Deum esse? Non, sed non alia quam quae ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adiuvet me Trinitas Deus, adversus illam vel quaternitatem tota me contumacia erigo . . . Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habueris, sed centenitatem: Verbi causa: Dicimus magnum, bonum, iustum et innumera talia? Sed nisi omnia unum in Deo, et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum (c. 7, n. 15). Mit dem nämlichen Recht, meint Bernhard, als man die divinitas von Deus loslöst und verselbständigt, könnte man auch die Eigenschaften Gottes als eigene Realitäten vom göttlichen Wesen ablösen, und damit wäre nun die simplicitas Dei zerstört. Quidditas und qualitas fallen in Gott zusammen. Non est formatus Deus, forma est. Non est affectus Deus, affectio est. Non est compositus Deus mero simplex est[1]). Ebenso darf die Einheit Gottes (im Sinne von Einzigkeit) nicht gefährdet werden. In höherem Sinne noch als von der einen Sonne und dem einen Monde die Rede ist, könnte man von Gott sagen: Unissimus est. Gott ist, wenn diese psychologische Umschreibung erlaubt ist, der einzige Inhalt seines Bewußtseins. Unus est etiam sibi. Et hoc vis tibi declarari? Idem est semper et uno modo . . . Deus . . . non modo unus sibi et in se unus est. Nihil in se nisi se habet[2]).

Noch einmal nimmt Bernhard solche Gedanken auf an jener Stelle, wo er unmittelbar nach dem Konzil von Reims mit gewohnter Glut und Schärfe sich ausdrücklich mit Gilbertus Porretanus auseinandersetzt: in der 80. Predigt auf das Hohelied. Recedant a nobis, carissimi, recedant novelli non dialectici, sed haeretici, qui magnitudinem qua magnus est Deus: et item bonitatem qua bonus, sed et sapientiam qua sapiens, et iustitiam qua iustus, postremo divinitatem qua Deus est, Deum non esse impiissime disputant. Aber wenn die Gottheit von Gott verschieden ist — fragt Bernhard —, was ist sie dann? Aut minor erit Deo, aut maior, aut par. At quomodo minor, qua Deus est? Restat ut aut maiorem fatearis, aut parem. Sed si maior, ipsa est summum bonum, non Deus. Si par, duo sunt summa bona, non unum. Quod utrumque Catholicus refugit sensus[3]). In sich hat Gott den Quell des Seins.

Sed dicit haereticus: Quid? Deum divinitate esse negas? Non, sed eandem divinitatem qua est, Deum nihilominus assero: ne Deo

[1]) De cons. l. V, c. 7, n. 17, — [2]) l. c. — [3]) In cant. s. 80, n. 6.

excellentius aliquid esse assentiar[1]). Bernhard beruft sich dann auf ein Wort Augustins: Deus non nisi ea magnitudine magnus est, quae est quod ipse[2]).

Auch hinsichtlich der Trinitätslehre wirft Bernhard dem Verurteilten dogmatische Schiefheiten vor und verteidigt aufs neue die simplicitas divinae substantiae, in qua nihil esse possit, quod ipsa non sit, et ipsa Deus[3]).

Diese dogmatischen Erörterungen, in denen vielleicht ein Übermaß herzlichen Eifers gegen logische Gespinste sich kehrt, sind die einzigen, die in Bernhards Schriften die Lehre vom Deus unus berühren[4]), zugleich aber sind sie bedeutungsvoll im Zusammenhalt mit Eckharts Gotteslehre.

Eckharts Gedanken über das Wesen Gottes zeigen in den lateinischen Schriften eine dogmatisch mehr angreifbare Ausprägung als in der weicheren, schmiegsameren Fassung in deutscher Sprache. Denifle hat nicht allein durch seine Funde, sondern ebensosehr durch seine begleitende philosophisch-kritische Sichtung und Wertung der lateinischen Schriften die Eckhartforschung auf eine neue Basis gestellt. Zumal in der Frage, die hier in Erörterung steht, hat er mit endgültiger Schärfe die Anschauungen des Mystikers an der katholischen Dogmatik gemessen und die Abweichungen auf den letzten wurzelhaften Gedanken der Eckhartschen Mystik, der die dogmatische Haltbarkeit des ganzen Systems in Frage stellt, zurückgeführt: auf die Lehre vom Esse. Die nachfolgende Untersuchung rechnet mit den Denifleschen Ergebnissen als gesicherten Resultaten und darf sich in diesem einen Vergleichspunkte mit der bündigen Wiederholung der fundamentalen Erkenntnisse der Forschung begnügen[5]).

Das Esse est Deus ist Eckharts Fundamentalsatz. Von dem reinen Esse, der istikeit, dem wesen, unterscheidet er logisch die essentia, natura, substantia, die Wesenheit[6]). Denifle verweist nun auf die Tatsache, daß die Scholastik von der Wesenheit Gottes die Relationen unterschieden habe, ohne doch damit eine reale Verschiedenheit zu statuieren. Nicht a parte rei, nur a parte rationis habe diese Distinktion gegolten, wenn auch das „cum fundamento in re" in den einzelnen Systemen in verschiedenen Graden betont werde. „Insofern man nun die Attribute und Relationen von der Wesenheit unterschied, betrachtete man letztere bloß und abstrakt an sich, und sie erschien als ‚fons et origo' aller Eigenschaften, die man Gott beilegt."[7]) Eine logische Parallele ist Eckharts Unterscheidung von „gotheit" und „got". An vielen Stellen bemüht sich der Meister,

---

[1]) l. c. n. 7. — [2]) Aug. De Trinit. l. V, c. 10. — [3]) In cant. s. 80, n. 8.

[4]) De cons. l. V. c. 11—14 beantworten die Frage Quid est Deus? in praktisch religiöser Hinsicht.

[5]) Hier und im folgenden soll Denifles Grundsatz gelten, daß bei der Beurteilung der Eckhart'schen Lehre die Deutschen Schriften erst in zweiter Linie zu berücksichtigen sind.

[6]) Denifle, A. 436, n. 1; 442, n. 4. — [7]) l. c. 454, n. 12.

das Absolute in Gott, das eigenschaftlose Sein (auf welches der Seele letztes Streben gerichtet ist) zu beschreiben. Er nennt es den einveltigen grunt, die stille wüeste[1]), ein einveltic stille, diu in ir selber unbewegelich ist[2]), ein überswebende wesende wesen lûter ân nâtûre.[3]) Die gotheit ist bestimmungslos gleich der θειότης ὑπερούσιος bei Pseudo-Dionysius. Nicht Wille, nicht Liebe, nichts Gutes ist in der Gottheit. Das ist sîn nâtûre, daz er âne nâtûre sî[4]). Got wirket, diu gotheit wirket niht, si enhât niht ze wirkenne, in ir ist kein werc. Si geluogete ûf nie kein werc. Got unde gotheit hât underscheit an würken und an nihtwürken[5]). Zum Beweise dafür, daß Eckhart keine realen Unterschiede in Gott setzt, verweist Denifle auf die aus den lateinischen Schriften deutlich erkennbare Lehre vom actus purus[6]). Auch wenn Eckhart seine Betonung der Einfachheit Gottes nicht bis zur Gefährlichkeit übertreiben würde, genügte, um ihn von Lassons[7]) Verdacht zu reinigen, schon ein Satz wie dieser: deus idem quod sua sententia[8]). „Gerade weil Gott ‚eodem deus ac hic deus', ist er sua deitas, sua vita, kurz alles, was von ihm ausgesagt wird, — alles geht in die Substanz oder Wesenheit über . . .“[9]) Wenn nun Eckhart den scholastischen Satz, daß in Gott „quod est“ und „quo est“ dasselbe ist, beibehält und seine rein logischen Distinktionen a parte rationis in eine Sprache voll kühner Bilder und Paradoxien faßt, so hat Lasson[10]) den Meister zu Unrecht mit Gilbertus Porretanus in Beziehung gebracht, und so können wir auf dieser ersten Stufe des Vergleichs noch keine inhaltliche Verschiedenheit zwischen Eckhart und Bernhard behaupten, sondern allein der Tatsache Ausdruck geben, daß dem Praktiker Bernhard eine philosophische Betrachtung des Göttlichen ferne lag und er an jenen Stellen, wo er ausnahmsweise zum Theoretiker wird, auch in seiner Polemik gegen Gilbertus, nichts vorbringt, was zugleich auch Eckhart treffen könnte, — daß hingegen Eckhart in der Fundierung seines Systems rein denkerisch vorgeht. Aber bald soll ich zeigen, daß die Wege der beiden sich teilen, um weiter und weiter auseinanderzuführen.

2. Der trinitarische Prozeß.

Bernhards Schriften enthalten keine tiefergehenden Ausführungen über die Trinität, noch weniger läßt sich ein Gedanke finden, der neu und für seine Mystik von besonderer Bedeutung wäre. An zwei Stellen, in der zornigen Polemik gegen Abälard und am Ende des Werkes De consideratione, wo Bernhard ausnahmsweise zum Systematisieren neigt, befaßt er sich mit dem trinitarischen Leben. An anderen Stellen wirft er in der Bildersprache der Schrift nur flüchtige Lichter auf das ethische Verhältnis der göttlichen Personen, ein Zug freilich, den wir bei Eckhart ganz vermissen.

---

[1]) Pf. 194, 2. — [2]) l. c. 194, 5. — [3]) l. c. 160, 29. — [4]) l. c. 160, 30 f. [5]) l. c. 181, 10. — [6]) D. A. p. 455. — [7]) Meister Eckhart, 1868. p. 112. — [8]) Denifle A. p. 441. — [9]) l. c. — [10]) S. 109.

Abälard betrachtete die Trinitätslehre als eine der Vernunft gemäße, in ihr von jeher begründete und darum von ihr selbst erkennbare ewige Idee. Er hielt die Trinitätslehre für philosophisch beweisbar. Nach der Darstellung Bernhards lehrte Abälard, daß der Hl. Geist zwar aus dem Vater und Sohne hervorgehe, sed minime de Patris esse Filiive substantia. Nicht ein esse essentialiter, sondern creabiliter komme dem Hl. Geist zu. Die Folge sei, daß Abälard auch die consubstantialitas preisgebe. So werde eine Wesensverschiedenheit in das Trinitätsleben hineingetragen, die bisher der katholischen Lehre unbekannt war. „Si eam (sc. differentiam) admittimus, ubi Trinitas, ubi Unitas?“ Und zum Beweise, daß er sich in Übereinstimmung mit der alten orthodoxen Lehre weiß, verweist Bernhard den Abälard auf den Brief des hl. Hieronymus ad Avitum (Ep. 59) und auf des Athanasius Liber de unita Trinitate[1]). Er sah in der spiratio passiva eine Transzendenz Gottes zum Geschöpflichen. Gegen diese Zersetzung der Trinität betont Bernhard mit aller Schärfe die Einheit der göttlichen Personen in der Perichorese. „Nec enim verum summumque bonum quod sunt, inter se particulariter dividunt, quoniam nec participaliter id possident, sed hoc ipsum essentialiter sunt.“ Alles Aussagen über das Wirken der göttlichen Personen ist ja nur eine designatio personarum, non unitatis divisio[2]).

Abälard neigt ferner dazu, statt drei reale Persönlichkeiten anzuerkennen, die Allmacht in Gott als den Vater, die Weisheit als den Sohn, die Güte als den Hl. Geist zu bezeichnen. Klar und scharf hält ihm Bernhard die katholische Lehre entgegen.

Die Ausführungen über Trinität in De cons. l. V. c. 7. 8. 9. enthalten keine neuen Gedanken. Überall ist Bernhard darauf bedacht, die Einheit der Substanz mit der Dreiheit der Personen zu vereinbaren. Es sind die göttlichen Proprietäten, die die Mehrheit der Personen begründen. „Numera ergo si potes, aut sine substantia, personas, quae ipsa sunt: aut sine personis proprietates, quae ipsae sunt. Aut si dividere quis conetur vel personas a substantia, vel proprietates a personis, nescio quomodo Trinitatis se profiteri cultorem possit, qui in tantam rerum numerositatem excesserit.“[3]) So deutlich wie Eckhart an keiner Stelle drückt Bernhard die Perichorese aus. So wenn er sagt: Sunt in sese Pater et Filius, non solum ineffabili, sed etiam incomprehensibili modo sui ipsorum capabiles pariter et capaces, sed sane ita capabiles, ut non partibiles, ita capaces, ut non participes. Nam ut in hymno Ecclesia canit: in Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater[4]). Und in bezug auf den Hl. Geist: Der Sohn ist Geist, der Vater ist Geist, der Hl. Geist ist Geist . . . Der Hl. Geist jedoch wird aus ganz besonderem Grunde Geist genannt, weil er von beiden das feste und unlösbare Band der Dreifaltigkeit[5]).

---

[1]) De err. Ab. c. I, n. 2. 3. — [2]) l. c. c. II, n. 4. — [3]) De cons. l. V, c. 8, n. 18. — [4]) In cant. s. 71, n. 8. Cf. l. c. s. 17, n. 1. — [5]) In Pent. sc. 3, n. 2.

Bernhard nennt die ewige Seligkeit Licht, Friede und Quell und begründet dies im Hinblick auf die göttlichen Proprietäten: „Unter dem Quell verstehe den Vater, von welchem der Sohn gezeugt wird und der Hl. Geist ausgeht; unter dem Lichte den Sohn, welcher der Abglanz des ewigen Lebens ist und das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt; unter dem Frieden den Hl. Geist, der ja über dem Demütigen und Sanftmütigen ruht. Doch behaupte ich dies nicht so, als ob dies den einzelnen Personen getrennt zukäme; denn auch der Vater ist Licht, so daß der Sohn ‚Licht vom Lichte' ist. Auch der Sohn ist Friede, ‚unser Friede, der aus beiden eins gemacht hat'. Auch der Hl. Geist ist eine Wasserquelle, die ins ewige Leben fortströmt."[1]) Der Kuß ist ein Sinnbild des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn. „Illa itaque mutua gignentis genitique cognitio pariter et dilectio, quid nisi osculum est suavissimum, sed secretissimum?"[2]) „Nempe si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur: non erit abs re osculum Spiritum sanctum intelligi, ut pote qui patris filiique imperturbabilis pax sit: gluten firmum, individuus amor, indivisibilis unitas."[3]) Die drei Brote im Gleichnis vom bittenden Freund (Lc. 11, 5 ff.) sind ihm ein Symbol der drei göttlichen Personen: panes unius magnitudinis et ponderis, unius formae et saporis. Auch an dieser Stelle betont er, quod proprietatum discretio numerum facit personarum, sicut in Trinitate, sic intelligentiarum in earum distinctione[4]).

Nun zu Eckhart!

Denifle erbringt den Nachweis, daß Eckhart in der Unterscheidung der essentia Gottes in sich und der essentia cum relatione einem Axiom der gesamten Scholastik treu bleibt. Die essentia nennt Eckhart in den deutschen Schriften die ungenâtûrte nâtûre (Pf. 537, 29 u. a.). Das Wesen Gottes an sich betrachtet ist das esse non genitum nec gignens (Expos. in Jo.)[5]). Das geborne wesen ist in Gott insoweit, als „ez in die persônen vliuzet und alz vil ez mit den persônen uz fliuzet"[6]). Weil nun der Vater „totius deitatis principium" ist und er das Wesen vermöge der innascibilitas von keinem hat, die beiden andern Personen aber das Wesen mitgeteilt erhalten, so erscheint er als allein in der ungenaturten Natur. Folgerichtig steht er der ungenaturten Natur ebenso nahe als der genaturten; denn sie ist eins mit ihm[7]). Weniger klar ist die Lehre vom trinitarischen Prozeß in den deutschen Schriften ausgesprochen. Hier ringt der Gedanke noch mit logisch ungeschliffenen Wortgebilden. Die Formulierung seiner korrekten Ansicht gelingt zwar Eckhart an manchen Stellen restlos[8]), aber an vielen andern ist die Mißverständlichkeit nicht ausgeschlossen.

Im Hinblick auf die mystische Beziehung der Seele zum Sohne,

---

[1]) In vigilia Nativ. Domini s. IV, n. 9. — [2]) In cant. s. VIII, n. 1. — [3]) l. c. n. 2. — [4]) In Rogat. s. n. 3. — [5]) Denifle, A. 456. — [6]) Pf. 499, 30. — [7]) Denifle, A. 458. — [8]) Pf. 63, 5; 174, 35; 497, 20; 537, 29.

die bei Eckhart von zentraler Bedeutung ist, erscheint es notwendig, besonders die Stellung der zweiten Person im trinitarischen Leben ins Auge zu fassen.

„Zwei dinc sint in gote: wesen unde widersehen, daz dâ heizet relatio.“[1]) In diesem widersehen gebiert der Vater den Sohn. „So lustlich“ ist ihm das „widerschouwen“, daß ein immanenter Zwang ihn bestimmt, es ewig zu erleben. „Dar umbe sô ist der sun êwic als der vater, unde von dem wolgevallen unde von der minne, sô vater unde sun zesamen habent, sô hât der heilig geist sînen ursprinc, unde wan disiu minne zwischen dem vater unde dem sune ist êweclich gewesen, dar umbe sô ist der heilig geist als êwig als der vater unde der sun . . . und alle drîe sint einander vremede an den persônen unde sint doch ein in dem wesen.“[2]) Als Objekt seines Erkennens vernimmt der Vater den Sohn im „wort“. „Der fürwurf des verstentnisses ist daz êwige wort.“[3]) Es ist nicht persönlicher Wille des Vaters, den Sohn hervorzubringen. Denn entspränge das wort erst aus einem Akt des Selbstverständnisses des Vaters, so wäre das wort Ursprung seiner selbst[4]). Vielmehr gehört es zum Wesen des Vaters, den Sohn hervorzubringen. Das Sohngebären ist istic, essentialis. „Lieze er ez einen ougenblic, sô luogente er sîn selbes.“[5]) Das Geborenwerden des Sohnes ist aber zugleich wiederum sein Rückgang in den Vater. Wie das Erkennen Ausgang zum Objekt und Eingang des Objektes in das Subjekt ist, so fließt auch der Sohn in den Vater zurück, indem er aus ihm ausfließt[6]). Sein volles Genügen hat der Vater erst, wenn er wieder zurückkehrt „in den grunt und in den kernen der veterlichkeit“ (Pf. 332, 35. Besonders schöne Stelle der freilich philologisch vielumstrittenen Predigt CII = Jundt nr. 11). Eckhart ist redlich bemüht, die Realität der Hypostasen zu wahren und doch das gemeinsame Substrat des absoluten unpersönlichen Seins im Auge zu behalten. Er sieht in diesem Verhältnis „die hôheste und sorgsamiste“ Frage der Theologie. Von ihrem Verständnis hängt aber auch das Verständnis seiner Mystik ab. Die nâtûr kann nicht sein, ohne daß jemand ist, dem sie nâtûr ist, und ebenso verlangt es der Begriff der Person, daß etwas ist, dem sie Person ist. Darum können nâtûr und persône nicht ohne einander sein und keine ist der andern Ursprung. Sie verhalten sich wie reden und unreden[7]), bestimmt und bestimmungslos, geschehenheit und ungeschehenheit. Der ewige Prozeß der Hervorgänge ist das

---

[1]) Ps. 608, 9 ff. — [2]) l. c. 608, 21 ff. — [3]) l. c. 336, 6. — [4]) l. c. 336, 15 ff. — [5]) l. c. 336, 31. Cf. 290, 25.

[6]) „Sehet, got der vater hât ein vollekomen însehen in sich selber und ein abegründigez durchkennen sich selben mit ime selber, niht mit dekeinem bilde. Und alsô gebirt got der vater sînen sun in wârer einunge götlicher nâtûre.“ Dieser Satz erlangt seine besondere Bedeutung an jener Stelle in E. s. System, wo die Seele in den Lebensprozeß Gottes mit hinein verflochten wird. Pf. 6, 8 ff.

[7]) daz reden sleht einen slac in daz unreden, des sint die persône underschôz des wesens. l. c. 388, 33.

Substrat für die wandellose Stillheit im Grunde der nâtûr — und umgekehrt[1]).

Dem ethischen Charakter des trinitarischen Prozesses steht Eckhart mit der Gleichgültigkeit gegenüber, die all jenen Geistern eigen ist, welche die Dynamik des göttlichen Lebens in kosmische Zusammenhänge verflechten. Gewalt, wîsheit und güete offenbart die Trinität in ihrer geschöpflichen Erkennbarkeit. Mit Unrecht findet Lasson[2]) in diesbezüglichen Stellen bei Eckhart eine Ähnlichkeit mit der Trinitätslehre Abälards. Dieser betonte die Analogie der Trinität und der Menschenseele so sehr, konstruierte eine Dreiheit in Gott auf Grund der menschlichen Kongruenz als rationale Notwendigkeit, daß die Hypostasen fast völlig verflüchtigt erscheinen[3]).

b) Eckharts Anschauungen über Gottes Verhältnis zur Welt.

Es sei hier gestattet, mit einem Wort an Augustins Ideologie zu erinnern und mit ihr die neuplatonische Emanationslehre zu vergleichen. Denn in beide Systeme senkt Eckharts Mystik ihre Wurzeln.

Augustin erkannte in den menschlichen Vorstellungen Abbilder der objektiven Wesenheiten in der realen Welt der Dinge. Aus der Übereinstimmung des menschlichen Urteils schloß er auf eine incommutabilis veritas, quae supra mentes nostras est[4]). In diesen Wesenheiten der Dinge aber sah er die Verwirklichungen der göttlichen Ideen. Sie sind die Grundform der Dinge. Nur kraft ihrer ist das Ding und ist so, wie es ist. „Sunt enim ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles, et incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.“[5]) Im Unterschied von Plato aber verlegt er die Urbilder der Welt nicht in einen von Gott verschiedenen mundus intelligibilis, sondern nahm sie an „in ipsa mente creatoris“[6]). Gemäß diesem Verhältnis von Erkenntnisbild, Objekt, Idee und Gott ist die menschliche Erkenntnis ein Widerleuchten der göttlichen Idee. Diese selbst hat ihren Grund im göttlichen Wesen, aber insofern, als das göttliche Wesen erkennend sich selbst erfaßt: also in seiner Weisheit. Gott ist darum Erkenntnisprinzip des Menschen nicht nur als Schöpfer des erkenntnisfähigen Geistes, sondern als Urgrund der Ideen, die vermittels der Dinge im Menschengeist sich widerspiegeln. „Deus intelligibile lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent omnia.“[7]) Gott allein kann der Urheber aller Dinge sein, da außer Gott nichts vor der Welt existierte. In Gott sind alle Kreaturen Leben: Quod factum est . . . in illo vita est, quia omnia, quae per ipsum facta sunt, noverat, antequam fierint, ac per hoc non sicut creatura, quam fecit, sed

---

[1]) l. c. 682, 21. — [2]) S. 121. — [3]) Cf. Neander: Der hl. Bernhard S. 189 ff. und die dort aus Abälard zitierten Stellen. — [4]) Conf. l. 12. c. 25. — [5]) Retract. l. 1, c. 3. — [6]) De civ. Dei l. 11, c. 10. — [7]) Soliloquia l. 1, n. 3.

sicut vita et lux hominum, quod est ipsa sapientia, et ipsum verbum unigeniti Dei filius[1]). Der Schöpfungsakt, den Gott frei kraft seiner Güte wirkte, ist allen drei göttlichen Personen gemeinsam. Augustin ist also von Akosmismus und Pantheismus weit entfernt, und mit besonderer Betonung hält er an der Zeitlichkeit der Schöpfung fest und überwindet eben dadurch die dunklen Punkte im neuplatonischen Weltbild.

Der Emanatismus, der in roherer physischer Form von Heraklit und den Stoikern gelehrt wurde, verfeinert sich bei den Neuplatonikern zu einem religiös-metaphysischen. Wie Pseudo-Dionysius Emanation und Schöpfung nicht in Harmonie bringen konnte, so klafft dieser Widerspruch auch in Eckharts Lehre, die zumal in diesem Punkte enger und verhängnisvoller als sonstwo an den dionysischen Neuplatonismus sich anschließt. Und gerade hieraus entspringt, wie sich ergeben wird, jener Quell von Gedanken, der auch die großen dogmatischen Stützen für Eckharts Ethik und Mystik unterspült. War Augustinus früher im Protest gegen den Manichäismus zur klaren Formulierung „creaturam universam neque consubstantialem Deo, neque coaeternam fas est dicere aut credere"[2]) getrieben und damit vor einer Gefahr bewahrt worden, der er anfänglich nicht notwendig entgehen mußte, so gelang es Eckhart nicht recht, neben der Gleichsetzung des ewigen Verbum mit der idealen Welt auch die behauptete Zeitlichkeit der Schöpfung festzuhalten[3]).

1. Das esse rerum.

Auf Grund der lateinischen Schriften und unter Heranziehung einiger deutscher Parallelstellen weist Denifle nach, wie Eckhart von der scholastischen Unterscheidung zwischen dem esse Dei und dem esse rerum abweicht und durch die Konfundierung der beiden Begriffe den verhängnisvollen Schritt zum Pantheismus macht.

„Esse . . . omnium et omne esse artis et naturae inquantum esse, id est, in ratione esse, a deo et a solo deo est. Igitur deus dando esse rebus dat ipsis requiem et facit ipsas quiescere."[4]) Col. 142 betrachtet Eckhart „Gott als das esse formale". Gott verhält sich als esse zur Kreatur wie der Akt zur Potenz, die Form zur Materie, die Einheit zur Zahl. Die Kreatur und Gott bilden ein Konstitutum. Unverhohlen nennt deshalb Eckhart col. 156 . . . Gott den „primus actus formalis in omni opere artis et naturae, und zwar als esse"[5]). In dem Kompositum aus Materie und Form ist das formgebende Prinzip eben kein anderes als das esse divinum. In Gott ist das esse ein sich gebendes, in der Kreatur ein empfangendes, aber es ist hier wie dort das nämliche esse[6]). Man höre Sätze wie die folgenden: „nichil tam unum et indistinctum, quam deus et omne creatum"[7]).

---

[1]) De gen. ad lit. l. 5, c. 14. — [2]) De gen. ad lit. c. 1. 3. — [3]) Loofs Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte[4] 1906, S. 627. — [4]) Denifle A. n. 34, p. 492. — [5]) l. c. n. 38, p. 499. — [6]) l. c. n. 39, p. 500 f. — [7]) l. c. n. 38, p. 499.

„. . . nil tam indistinctum, quam deus unus aut unitas et creatum numeratum.“[1]) Nicht minder klar bezeugt sich Eckharts Gleichsetzung von göttlichem und kreatürlichem Sein in den deutschen Schriften, und trotz aller Beteuerung des Gegenteils entrinnt er nicht einer pantheistischen Vergöttlichung der Dinge. Anderseits aber wäre es ebenso leicht, eine Fülle von Stellen anzuführen, die ihn vom Pantheismus freisprechen. Hier ist einer der Punkte gegeben, wo Eckhart einfach in Widersprüchen stecken blieb. Leider muß der Gruppe pantheistisch gefärbter Aussprüche insofern die endgültig entscheidende Bedeutung zugemessen werden, als ihr Inhalt das logische Ergebnis höherer Prämissen ist, während die anderen, theologisch korrekten Äußerungen nicht organisch mit dem übrigen Gedankenbau zusammenhängen, sondern die ontologischen Irrtümer nur äußerlich verdecken. Das Bedürfnis nach kirchlicher Rechtgläubigkeit war bei Eckhart stark und unverfälscht, aber es gerät häufig in Konflikt mit den Anschauungen, die aus seinen neuplatonischen Grundideen sich logisch hervordrängen. Ohne Versuch, die Widersprüche in Harmonie zu bringen, seien darum die ontologischen Gedanken der lateinischen Schriften durch einige Äußerungen der deutschen in all ihrer Unvereinbarkeit ergänzt.

Gott ist das Sein der Kreaturen: Außer Gott ist nur das Nichts. „Ûzer got enist niht wan niht alleine. Dar umbe ist es unmügelich, daz in got iht müge gevallen anderunge oder wanderunge[2]). Gott hat aller Kreaturen Wesen in sich. „Er (got) sach alle crêatûre als ein niht, wan er hât aller crêatûre wesen in im. Er ist ein wesen, daz alliû wesen in im hât[3]). Ist es auch unbegreiflich, wie „Gott“ den Dingen innewohnt, so wird es faßlicher, wenn wir vom „Wesen“ sprechen. „Nû sehen wir unde brüeven alle wol, daz wesen ist in allen dingen. Wan nû got ist daz rehte wesen, hier umbe sô muoz daz von nôt sîn, daz got sî in allen dingen.“[4]) Gott ist Materie und Form der Dinge. „Got gibet der crêatûre alzemâle allez daz si ist, beide forme unde materie, unde hier umbe sô muoz er dâ bî belîben oder diu krêatûre viele balde von irm wesenne.“[5]) Gott ist aller Dinge Natur. „Alsô ist got aller nâtûren nâtûre, wan er aller nâtûren nâtûre an im hât ungestücket. Er ist lieht der liehte, er ist leben der lebenden, er ist wesen der wesenden, er ist rede der redenden. Dar umbe ist er aller nâtûren nâtûre.“[6]) Gott ist alles Seiende. „Alliu dinc sint in gote unde von gote, wande ûzwendic ime und âne in ist niht. Alle crêatûren sint snoede und ein blôz niht gegen gote. Waz sie sint in wârheit, daz sint sie in gote, unde dar umbe ist got alleine in der wârheit . . .[7]) gotes gotheit lît dar an, daz er ungescheiden ist von allen dingen.“[8])

---

[1]) l c. — [2]) Pf. 321, 11 (in Predigt C, die nach Spamer, Beiträge 329, durch Eckharts „Opus tripartitum“ gestützt ist). — [3]) l. c. 83, 7 ff. Vergl. Pahncke 55, Spamer 335 f., 353). — [4]) l. c. 613, 15 ff. — [5]) l. c. 611, 4 ff. — [6]) l. c. 540, 5 ff. — [7]) l. c. 162, 38 ff. Vergl. Denifle A. 436; 439[4], ferner Behaghel 550 und Spamer 328 f.. — [8]) l. c. 163, 11 f.

Die Dinge sind nichts: Sie sind Gottes nicht empfänglich in seinem wahren Sein. Wenne nû alle crêatûren gotes alse wênic als iht in sich sliezent, dâ von mügent sie sîn ouch niht geoffenbâren[1]).

2. Der Schöpfungsbegriff.

Die Bulle Johannes XXII. vom 27. März 1329 verdammt 28 Sätze Eckharts, von denen die drei ersten sich auf die Schöpfung beziehen[2]). Der Meister behauptete:

. . . quamcito deus fuit, tamcito mundum creavit.

Item concedi potest mundum fuisse ab aeterno.

Item simul et semel, quando deus fuit, quando filium sibi coper omnia coaequalem deum genuit, etiam mundum creavit.

In den lateinischen Schriften sowohl wie in den deutschen finden sich zahlreiche Belegstellen dafür, daß Eckhart die productio Verbi und die creatio mundi nicht unterscheidet. Die nächste Folgerung ist die Ewigkeit der Welt. Die bedenklichste Argumentation in den Ausführungen zum ersten Vers der Genesis schließt mit dem Resumé: Vel potius duo hec, scilicet personarum emanationem, et mundi creationem, quae tamen ipse semel loquitur, semel locutus est[3]). Gott hat nicht die Idealwelt erschaffen, die rationes ideales, sondern: secundum rationem idealem creavit omnia. Die Idealwelt aber ist für Eckhart consubstantial mit dem Sohne[4]). „Gott gesprach nie kein wort mê danne einz und daz selbe ist noch ungesprochen. Das sol man alsô verstân. Daz êwige wort ist daz wort des vater und ist sin einborn sun, unser herre Jêsus Kristus. In dem hat er gesprochen alle crêatûren âne anevang und âne ende.“[5]) Die Ideen der Dinge sind der ungeschaffene Inhalt der zweiten Person: „Der vater und der sun sachent nâch der ersten sache, unde der sun spilt in dem vater mit allen dingen, wan er ûz im vlôz. Der sun spilt vor dem vater mit allen dingen, der sun spilt under dem vater mit allen dingen. Der vater gebar sînen sun mit der gotheit unde mit allen dingen.“[6]) Mag Eckhart auch wiederholt in schönen Bildern von der Transzendenz des Schöpfers reden, so bleibt doch die Emanation einer Gott wesensgleichen Welt aus dem Urgrund als logisch notwendige Folge der oben gezeichneten Seinslehre bestehen. „Gott ist alle zît würkende in einem nû in êwekeit unde sin würken ist sînen sun gebern; den gebirt er alle zît. In der geburt sint elliu dinc her ûz geflozzen und er hât sô grôzen lust in dirre geburt, daz er alle sîne maht in ir verzert . . . Got gebirt sich alzemâle in sînem sune, er sprichet alliu dinc in im.“[7]) In Gott gab es niemals einen neuen Willensentschluß; denn auch im Augenblick der Schöpfung

[1]) l. c. 113, 4 ff. Vergl. Pahncke 33, Lotze 26. — [2]) Denifle, A. 637. — [3]) l. c. 553, col. 12. — [4]) l. c. 474, n. 24. — [5]) Pf. 76, 25 ff. (Vergl. Spamer 330 und 353). — [6]) l. c. 528, 35 ff. — [7]) l. c. 254, 10 ff. (Vgl. Spamer 337).

geschah ja für Gott nichts Neues: von ewig war, ist und bleibt die Kreatur in ihm. Das Werden der Kreatur setzt für Eckhart keinen Schöpfungsakt voraus; denn die Welt ist ewig auf die nämliche Weise in den göttlichen Lebensprozeß verflochten. Ja Eckhart hebt sich auch in seinem Verhältnis zum biblischen Schöpfungsbericht mit einer für seine Zeit befremdenden Kühnheit über die übliche Auffassung hinweg. „Got geschuof niht himelrîche und ertrîche, alse wir zergenglîche sprechen, daz die würden, wan alle crêatûren sint in dem êwigen worte gesprochen.“[1]) Der mosaische Bericht bequemt sich der menschlichen Fassungskraft an. „Niht enwêne, do got himel und erde mahte unde morne daz ander. Doch schrîbet Moyses alsô. Er wiste doch wol vil baz: er tet es aber durch der liute willen, die ez niht anders kunden verstên noch vernemen. Got der entete niht mê dar zuo denne alleine: er wolte unde sie wurden. Got wirket âne mitel und âne bilde.“[2])

Vergleichen wir die markantesten Äußerungen Eckharts über die Schöpfung mit dem christlichen Schöpfungsbegriff, so finden wir ausdrücklich behauptet oder doch — bei seinem Schwanken zwischen den für ihn logischen Forderungen des Monismus und Pantheismus einerseits und dem Streben nach orthodoxer Formulierung anderseits — implicite gelehrt:

1. Die Identität des Kreationsaktes mit der immanenten göttlichen Tätigkeit der generatio Filii.
2. Der ewige Kreationsakt fällt zusammen mit der Setzung der Welt: Diese erscheint mithin ewig[3]).
3. Der Weltprozeß ist Gott immanent.

Bernhard verweilt nur flüchtig und ohne spekulatives Interesse bei Schriftstellen, die sich auf die Schöpfung beziehen[4]). Zum Unterschied von der divina essentia haftet dem Kreatürlichen Gewicht, Maß und Zahl an. Es ist darum nicht nötig, ihn in dieser Hinsicht mit Eckhart in Parallele zu setzen.

3. Immanenz und Transzendenz.

Eckharts doppelte Abhängigkeit vom christlichen Theismus und seinen dualistischen Konsequenzen, aber auch vom Monismus der Neuplatoniker verwickelt den christlichen Denker in jene alte, schon der eleatisch-heraklitischen Philosophie unbequeme Schwierigkeit, das Gott-Welt-Problem durch die Synthese von Transcendenz und Immanenz zu lösen. Das Wesen Gottes will er als das absolut Einheitliche, alles Geschöpfliche in sich Fassende und Umspannende bewahren, während doch die dinglichen Wirkungen Gottes in Vielheit zerfallen und einer ungöttlichen Veränderlichkeit unterliegen.

c) Die Trinität in der Seele[5]).

Ein gemeinsamer Punkt in der mystischen Psychologie der beiden Autoren ist die Reflexion über das Bild der Trinität in der Menschen-

[1]) l. c. 488, 20 ff. (Vgl. Lotze 6). — [2]) l. c. 7, 32 ff. (Vgl. Behaghel 547, Spamer 332. — [3]) Denifle A. 480. — [4]) So in Sermo 86 de Diversis.

[5]) Da die metaphysische Psychologie Bernhards ein sehr weitverzweigtes

seele und das Wirken der göttlichen Personen auf die ihnen entsprechenden Seelenkräfte. Es ist von größtem Interesse, zu verfolgen, wie selbst auf diesem engumschriebenen Felde der mystischen Spekulation die Gedankengänge Eckharts und Bernhards nicht parallel verlaufen, und dies erscheint um so bedeutsamer, als sie doch aus gemeinsamer Quelle hervorgehen, aus Augustins Werk De Trinitate. Daß die beiden Mystiker auch hierin nicht zur Harmonie gelangen, ist einer der Beweise dafür, daß ihre theologischen Grundgedanken nicht übereinstimmen.

Eckhart findet in allem Schaffen eine Selbstmitteilung des Subjekts an das werdende Objekt. „Schepfen ist ein lîht dinc: daz tuot man swenne und swie man wil. Aber daz ich mache, daz mache ich selbe mit mir selben und in mir selben unde drücke mîn bilde zemâle dar în.“[1]) Alle drei göttlichen Personen sind in gleicher Weise an der Erschaffung des Menschen beteiligt. „Wir machen einen glîchen[2]): niht dû vater noch dû sun noch dû heiligeist, mêr: wir in dem rate der heiligen drîvaltikeit wir machen einen glîchen.“[3]) In ähnlicher Weise will Bernhard den eigentümlichen Anteil einer jeden der drei göttlichen Personen an der Seele zwar gewahrt wissen, ohne jedoch die communicatio idiomatum auch in Bezug auf das Wirken der Trinität in der Menschenseele zu gefährden[4]). Für Eckhart war die Erschaffung der Seele ein Bedürfnis Gottes und darum „machte er ime die sêle sô glîch und sô ebenmêzic, dur daz er sich der sêle gegeben möhte: wan swaz er ir anders geben möhte des enahtet si niht“[5]). Zwar gebraucht Eckhart wie Bernhard[6]) die seit Augustin gläufige Wendung, die Kreaturen seien Fußstapfen (vestigia) Gottes[7]), aber während Bernhard an ihrer Geschöpflichkeit festhält, ist für Eckhart Gott mit seinem eigentlichsten „wesen“ in der Kreatur. „Aber got der giuzet sich doch weselich in alle crêatûren . . .“[8]) Überdies ist Eckhart schon durch die Lehre vom Seelengrund gezwungen, ein anderes Verhältnis der Trinität zur Seele zu statuieren als der klar dualistische Mystiker des 12. Jahrhunderts.

Bernhard und Eckhart kommen darin überein, mit Augustinus

Kapitel darstellt und in Ries: „Das geistige Leben in seinen Entwicklungsstufen nach der Lehre des hl. Bernhard“ (Freiburg 1906) bereits eine vorzügliche Behandlung erfahren hat, so seien hier die einschlägigen Gedanken Eckharts zuerst mitgeteilt und die Parallelen aus Bernhard mit den ersteren zusammengehalten.

[1]) Pf. 179, 26 ff. (Vgl. Lotze 43.) — [2]) Eckhart unterscheidet nicht wie die Väter und auch Bernhard zwischen „ad imaginem“ und „ad similitudinem“ — sowenig wie zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit. — [3]) Pf. 179, 29 ff. — [4]) In cant. serm. 11, n. 6. — [5]) Pf. 136, 36 ff. (Vgl. Pahncke 42, Lotze 29.) — [6]) De div. s. 9, n. 2. In cant. s. 31, n. 3 nennt er die Kreatur mit ihrer Vielförmigkeit ûnd ihrem Artenreichtum eine Strahlenbrechung des göttlichen Wesens: Interim vero tanta haec formarum varietas atque unmerositas specierum in rebus conditio, quid nisi quidam sunt radii Deitatis, monstrantes quidem quia vere sit a quo sunt, non tamen quid sit prorsus diffinientes? — [7]) Pf. 11, 6 f. (Vgl. Spamer 332.) — [8]) l. c. 273, 13 f. (Vgl. Spamer 329).

in der Seele „vestigium quoddam illius summae Trinitatis, quod ex memoria, ratione et voluntate consistit“[1]) zu erkennen, sie schildern in ähnlichen Gedankengängen das spezifische Wirken der göttlichen Personen in der Seele[2]), aber Eckhart kennt hinsichtlich dieser Trinitätsähnlichkeit keine Scheidung in imago und similitudo, in die natürliche Anlage zur Gottebenbildlichkeit und die übernatürliche Gottähnlichkeit im Gnaden- und Glorienleben, wie Bernhard sie statuiert[3]), er spricht nicht wie dieser vom zerstörten Bild der Trinität, von den Wirkungen der Erbsünde auf die Gottebenbildlichkeit[4]), weil ihm das Böse überhaupt als irreale Macht für den organisch notwendigen Lebens- und Wirkungszusammenhang von Gott und Seele nichts bedeutet. Es überrascht nicht, wenn Eckhart letzten Endes sagt:

Alle crêatûre sint bî gote unde daz wesen, daz sie hânt, daz gît in got mit sîner gegenwertikeit.

Nû sprichet diu brût in der minne buoche, ich hân den zirkel umbeloufen und ich erkunde sîn nie zuo ende kommen, des hân ich mich in ein punt geworfen.

Der zirkel, den diu sêle umbeloufen hât, daz ist allez, daz diu heilige drîveltikeit ie geworhte. Wâ von heizet daz werc der heiligen drîveltikeit ein zirkel? Daz merkent. Die drîe persônen hânt geworht ir eigen bilde an allen crêatûren, die redelich sint. Alsô ist diu drîveltikeit ein ursprunc aller dinge und alliu dinc went wieder in irn urpsrunc. Daz ist der zirkel, den diu sêle umbeloufen hât. Wenne umbeloufet si den zirkel? Daz tuot si dan, swenne si gedenket, allez daz er geschaffen hât, daz er des tûsent stunt mê geschaffen möhte obe er wolte. Alsus hât diu sêle den zirkel umbeloufen unde kan sin doch niht ze ende komen noch ergründen an sîner wirdekeit. Swenne diu sêle alsus alliu dinc durchloufen hât, sô wirfet si sich in daz punt des zirkels. Daz punt ist die vermügentheit der drîveltikeit, in der si al ir werc geworht hât unbeweglich. Dâ inne wirt diu sêle alvergnügende[5]).

Eckhart will sagen: Das trinitarische Wirken ist in seinem Hervorgehen und Insichzurückgehen einem Kreise vergleichbar. Der unbewegliche Mittelpunkt ist die alvermügende einekeit der drîveltikeit. Wie nun die Seele, die als vernünftiges (redeliches) Abbild Gottes zu diesem ihrem Ursprung zurückverlangt und ferner in der Betrachtung der göttlichen Allmacht nie zu Ende kommt, jenen göttlichen Zirkel gleichsam nachahmend beschreibt, so gibt es doch auch für sie ein unbewegtes Ruhen in dem „punte“, dann nämlich, wenn sie sich mit jener zentralen Unbewegtheit in Gott einigt. ...„und alsô diu sêle geeiniget wirt an daz unbeweglîche punt, dâ an vermac si alliu

[1]) Bernhard De divers. serm. 45, n. 1. Dasselbe Eckhart bei Pf. 318, 1 u. a. — [2]) Bernhard l. c. 45 und serm. 64, 6. Dasselbe Eckhart z. B. Pf. 510 f. — [3]) Cf. Ries a. a. O. S. 77. — [4]) Bernh. De div. serm. 45, n. 1 und In cant s. 11, n. 5. — [5]) Pf. 503, 15 ff.

dinc"[1]. Eckhart läßt im weiteren Verlaufe dieses Traktats Von der übervart der gotheit keinen Zweifel darüber, daß die trinitarische Anlage der Menschenseele auf eine absolute Wesenseinigung mit Gott abziele[2].

d) Die Lehre vom Seelengrund.[3]

In Eckharts Seelenlehre, die in der Anschauung vom Seelengrunde gipfelt, ist eines der Grundprinzipien seiner Mystik zu erkennen. Und da auch Bernhard mit dem Begriffe der scintilla operiert, so ist an dieser Stelle ein wichtiger Vergleichspunkt gegeben.

Der Seelengrund bei Meister Eckhart.

Dem göttlichen Emanationsprozeß entspricht ein ewiger Rückfluß. Der Vater spricht „den sun alle zît in der êwikeit und entgiuzet in im alle crêatûren. Die hânt alle ein ruofen, wider în ze komende, dâ sie ûz geflozzen sint. Allez ir leben und ir wesen daz ist allez ein ruofen und ein îlen wider zuo dem, von dem sie ûz gegangen sint"[4]. Aber in dem allgemeinen Rückstreben des Kreatürlichen nimmt die Seele eine ganz besondere Stellung ein. Sie nimmt nicht etwa bloß als Gleichnis teil am göttlichen Leben, sondern hängt in ihrem tiefsten Grunde substantiell mit Gott zusammen.

Soviele Bezeichnungen man auch der Seele beigelegt hat, sie wird nie erschöpfend bezeichnet[5]. Als der Punkt, wo alle kreatürlichen Kräfte zur Einheit zusammentreffen, ist sie eigentlich bestimmungslos, unaussprechlich, unbegreiflich wie Gott[6]. Die Gottähnlichkeit der Seele liegt in ihrem G r u n d e. Ihn bezeichnen die Namen: Wesen der Seele, Gemüt, synteresis, Fünklein, Hütte des Geistes.

Der Seelengrund ist immer, auch in der Hölle, Gott zugeneigt[7]. Während die wirkenden Kräfte der Seele an Organe gebunden sind, ist sie in ihrem Grunde unbegrenzt und ungebunden. „Etlîche krefte die sint verziunet an eine kraft. Diu kraft, dâ mite ich sihe, dâ mit enhoere ich niht, noch dâ mit ich hoere, dâ mite ensihe ich niht... Noch denne ist diu sêle in eime ieglîchen gelide; aber etlîch kraft ist niergen gebunden."[8] Der Seelengrund ist Gott so nahe, daß er mit ihm ein untrennbares einzig Eines ausmacht. „Dô got geschuof alle crêatûren, dô worhte got niht, hête dô got niht vor geborn etwaz, daz ungeschaffen wêre, daz în sich getragen hête bilde aller crêatûren: daz ist der funke, der ist gote alse nâhe, daz er ist ein einig ein ungescheiden unde daz bilde in sich treit aller crêatûren sunder bilde

[1] l. c. 503, 39 f. Dem entspricht eine Äußerung in den lateinischen Schriften: daß die simplicitas cordis die Seele antreibe, den „einfachen" Gott zu suchen. Denifle, A. 598. — [2] So Pf. 503, 18 ff.; 505, 26 ff. usw.

[3] In der Behandlung der Eckhartschen Seelenlehre sind wir fast ausschließlich auf die deutschen Schriften angewiesen.

[4] Pf. 93, 13 (In Predigt XXII, die nach Spamer 363 u. 343 durch das Opus tripartitum bezeugt ist). — [5] l. c. 89, 7 f. (vgl. Spamer 343). — [6] l. c. 89, 23. — [7] l. c. 113, 33 (vgl. Pahncke 33); 11, 31; 395, 20. — [8] l. c. 115, 8. (Vgl. Pahncke 33, Lotze 27 u. 53).

und über bildet.“[1]) Wenn auch alle Seelenkräfte aus dem Wesen fließen, so ruht doch der Seelengrund ohne je ein Werk zu tun[2]). Er ist ja nur auf sich selbst bezogen[3]). Er ist erhaben über Erkenntnis und Liebe, über Vernunft und Wille. Mögen auch die Meister sich streiten, ob die Seligkeit an Erkenntnis oder Minne liege, „wir sprechen, daz si niht lige an bekantnüsse noch an minne, sunder ein dinc ist in der sêle, von dem fliuzet bekantnüsse unde minne, daz bekennet selbe niht noch minnet niht alsô als die krefte der sêle“[4]). Der Seelengrund ist Koïnzidenzpunkt aller seelischen Kräfte und damit auch der indifferente Quell von Erkenntnis und Liebe zugleich[5]). Von ihm gilt: ich stân vor mînem ursprunge[6]). An dieser Stelle seines Wesens ist der Mensch wesenseins mit Gott verbunden[7]). Ja eines andern ist der Seelengrund gar nicht empfänglich „denne alleine des göttlichen wesens ân allez mitel“[8]), so daß got der vater aldâ sprichet sîn wort[9]). „Got gêt hie in die sêle mit dem sînem allem, niht mit dem sînem teile. Got gêt hie in die sêle in dem grunde. Nieman tuot den grunt rüeren in der sêle denne got alleine. Diu crêatûre enmac niht in den grunt der sêle, si muoz hie ûzen blîben in den kreften.“[10]) Im Seelengrunde gibt sich Gott unverhüllt zu erkennen. „Diese edel kraft der sêle, diu ist sô hôch unde sô edel, daz si got nimet in sîme blôze eigen wesenne.“[11]) Sie teilt die Natur des Absoluten und kehrt sich darum wider alles Nichtgöttliche: ist kriegende alle wege wider allem dem, daz niht götlich ist, und ist niht ein kraft der sêle, als êtliche meister wolten, und ist alle wege geneiget ze guote[12]). Durch sie ist der

---

[1]) l. c. 286, 16 ff. — [2]) l. c. 4, 29 ff, — [3]) l. c. 234, 39.

[4]) l. c. 282, 17. In den lateinischen Schriften (Denifle, A. 565) führt Eckhart desungeachtet aus, daß der Liebe der Primat unter allen „potentie anime“ zukomme.

[5]) Ich möchte hierin das Zentrum der Eckhartschen Mystik erkennen. Von dieser Anschauung aus hat man nun freilich ein Recht, vom ethischen Charakter der Lehre Eckharts zu sprechen (Linsenmann), aber es besteht auf Grund des nämlichen Argumentes die Möglichkeit, von ihrem Erkenntnischarakter zu reden. In Wahrheit rührt dieser Gedanke an den letzten Sinn aller Mystik: Erkenntnis durch Liebe, Liebe durch Erkenntnis — Gottvereinigung, in der die intellektuelle und sittliche Anlage des Menschen als in der höheren Einheit zusammenfallend vom nämlichen Objekt beseligt werden.

[6]) Pf. 127, 15. (Vgl. Pahncke 27 f., Spamer 338).

[7]) Ich hân etwenne gesprochen von einem liehte, ist in der sêle, daz ist ungeschaffen und unschepfelich . . . Da mac ich wêrlîche sprechen, daz diz lieht habe mê eineheit mit gote dan mit deheiner kraft, mit der ez doch ein ist in dem wesenne. l. c. 193, 16 ff. (Vgl. zu Predigt XL Lotze 2 und 28 ff., Spamer 329, 349, 351, 352, Behaghel 549 f.)

[8]) l. c. 5, 2 f. (vgl. oben 31[1]). Darum eben widerseit dirre funke allen crêatûren und enwil niht dan got blôz, als er in ime selben ist. l. c. 193,33 ff. Der Seelengrund ist deshalb auch über Zeit und Raum erhaben, unberührt von zît und stat. l. c. 193, 32 f.

[9]) l. c. 5, 1. — [10]) l. c. 5, 3 ff. — [11]) l. c. 297, 23 ff. (Vgl. Behaghel 547, Spamer 329). — [12]) l. c. 113, 35 ff. (vgl. oben 34[5]).

Mensch gottverwandt[1]). Jâ in der selben geburt, dâ der vater gebirt sînen sun und im gît die wurzel und alle sîne gotheit und alle sîne sêlikeit und ime selber niht behaltet, in der selben geburt sprichet er uns sîne vriunde. Alleine dû des sprechennes niht hoerest noch verstêst, doch sô ist ein kraft in der sêle . . ., die ist als abgescheiden und alse lûter in sich selber und ist sippe götlîcher nâtûre, und in der kraft wirt ez verstanden[2]). Kein Name kann diesen Teil der Seele genügend bezeichnen: weder „Hütte des Geistes" noch „Licht des Geistes" noch „Fünklein" . . . Er ist von allen Namen frei und von allen Formen bloß, ledig und frei, wie Gott es ist in sich selbst. „Diu selbe kreft, dar abe ich gesprochen hân, dar inne ist got blüende und grüenende mit aller sîner gotheit unde der geist in gote, in der selber kraft, dâ der vater sînen einbornen sun inne bernde ist als gewêrlîche als in ime selber, wan er wêrlîche lebet in dirre kraft unde der geist gebirt mit dem vater den selben sun und sich selber (sibimet ipsi) den selben sun und ist der selbe sun in disem liehte und ist diu wârheit."[3]) Meister Eckhart will also sagen: Der Seelengrund ist Gott consubstantial; indem der Vater den Sohn gebiert, bringt er auch den Seelengrund hervor; da aber der Sohn auch am Wesen des Vaters partizipiert, so ist der Seelengrund geboren und gebärend zugleich. „Mit dem teile ist diu sêle gote gelîch und anders niht."[4]) Um diesem mystischen Grundgedanken Nachdruck zu geben, kann sich Eckhart in der Häufung solcher Wendungen nicht genugtun. „Er (sc. der vater) hât in (sc. den sun) geborn in mîner sêle. Niht alleine ist si bî ime noch er bî îr gelîch, sunder er ist in ir unde gebirt der vater sînen sun in der sêle in der selben wîse, als er in in der êwikeit gebirt, unde niht anders . . . Der vater gebirt sînen sun âne underlâz, unde ich spriche mêr: er gebirt mich sînen sun unde den selben sun. Ich spriche mêr: er gebirt mich niht alleine sînen sun, mêr: er gebirt mich sich unde sich mich unde mich sîn wesen unde sîn nâtûre."[5]) Die Existenz des Menschen ist also für Gott eine immanente Notwendigkeit. Das ewige Sicheingebären Gottes erfolgt in dem nämlichen Akt der Liebe, in dem der Vater den Sohn zeugt. „Got hat

---

[1]) Meister Eckhart nennt zwar da und dort den Seelengrund erschaffen, aber konsequent ist, wie z. B. auch die oben folgende Stelle beweist, doch nur die Lehre, daß der Seelengrund unerschaffen und ungeschöpflich ist.

[2]) Pf. 63, 23. (Vgl. Spamer 329).

[3]) l. c. 46, 14 ff. (In Predigt VIII, deren latein. Fassung v. d. Leyen in Zschr. f. dtsch. Ph. Bd. 38 veröffentlicht hat. Vgl. auch Spamer 34, der sie die am besten bezeugte Predigt E.s nennt, ferner Lotze 9 ff., Spamer 344, 365.)

[4]) l. c. 47, 3. Dennoch behauptet Eckhart in seinem Widerruf vor dem Volke, 13. II. 1327, er habe nie gelehrt, quod aliquid sit in anima, quod sit aliquid anime, quod sit increatum et increabile (Denifle 632). Denifle dagegen verweist auf die schon S. 52 angeführte Stelle Pf. 193, 15 ff.

[5]) l. c. 205, 3 ff.

niht dan ein minne: mit der selben minne, dâ der vater sînen einbornen sun mit minnet, dâ mite minnet er mich."[1])

Eckhart bleibt sich nun allerdings in diesen Anschauungen vom Seelengrunde nicht allwegs treu. Abgesehen davon, daß neben der oft behaupteten Unerschaffenheit der Seele anderwärts doch wieder von ihrer Erschaffung die Rede ist (Eckhart ist, nebenbei bemerkt, Creatianist im thomistischen Sinne), wird der „sinderesis" zuweilen auch die Bezeichnung „Kraft" beigelegt, während daneben dieser Seelengrund als frei von jeder Bestimmtheit und Besonderung und auch ausdrücklich als nicht wirkend dargestellt wird. Dahin gehört der weitere Widerspruch, daß der Seelengrund an einigen Stellen mit der Vernunft identifiziert wird. Dies geht auch aus dem vorletzten der verworfenen Artikel Eckharts hervor: Aliquid est in anima, quod est increatum et increabile; si tota anima esset talis, esset increata et increabilis, e t h o c e s t i n t e l l e c t u s[2]).

Der Seelengrund bei Bernhard.

Mit mehr Klarheit als Eckhart behandelt der hl. Bernhard das Verwandtschaftsverhältnis der Seele zu Gott und ihre metaphysischen Beziehungen zum „Sohne". Die Erörterung dieses Punktes sei der nachfolgenden Übersicht über die reichverzweigten Anschauungen Bernhards von der mystischen Disposition der Seele vorausgenommen.

„Nullus enim Deo vicinior gradus inter omnes quae sub sole habitant creaturas quam anima humana."[3]) Vermöge ihrer Anlage für Gott ist die Seele zum innigsten Gemeinschaftsleben für Gott berufen. In cant. serm. 71, n. 6 sqq. ist der mystische Zusammenhang der Seele mit Gott erörtert und im Zusammenhalt mit ähnlichen Stellen eine höchst wertvolle und wünschenswerte Parallele zu den Gedankengängen Eckharts geboten.

Bernhard unterscheidet mit Nachdruck das Einssein der Seele mit Gott von der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater. Das erstere wird bezeichnet in I. Cor. 6, 17: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est, während der Sohn Gottes und nur er allein von sich sagen kann: Ego et pater unus sumus (Jo. 10, 30). Durch das „in caritate manere" bleibt die Seele in Gott und Gott in der Seele[4]). „Porro per caritatem, homo in Deo, et Deus in homine est, dicente Joanne: quia qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo" (I. Jo. 4, 16)[5]). „Non possunt dici unus, Pater et Filius, quia ille Pater et ille Filius est: unum tamen dicuntur et sunt, quod una omnino illis, et non

---

[1]) l. c. 146, 5 ff. Der 21. der verworfenen Artikel lautet: Homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit. Der 22. ferner: Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione. Denifle A. 638.

[2]) Denifle, Akten zum Prozesse Meister Eckeharts, l. c. 639.

[3]) De div. serm. n. 9, 2. — [4]) l. c. n. 7. — [5]) l. c. n. 8.

cuique sua substantia est. Quo contra homo et Deus, quia unius non sunt substantiae vel naturae, unum quidem dici possunt, unus tamen spiritus certa et absoluta veritate dicuntur, si sibi glutino amoris inhaereant. Quam quidem unitatem non tam essentiarum cohaerentia facit, quam convenientia voluntatum."[1]) Nicht Wesenseinheit, sondern die moralische Willenseinheit in der Liebe macht Gott und die gottgefällige Seele zu einem Geiste[2]). „Atqui Deum et hominem, quia propriis extant ac distant et voluntatibus et substantiis, longe aliter in se alterutrum manere sentimus, id est, non substantiis confusos, sed voluntatibus consentaneos."[3]) Wie um seine mystischen Lieblingsideen gegen jede Mißdeutung zu schützen, schließt Bernhard den hochwichtigen Passus mit einer klaren Formulierung seines Standpunktes, die seine Mystik gegen jenen Pantheismus abgrenzt, dem die eckhartische nicht entgangen ist: „Haec dicta sint ad dandam differentiam inter illam connexionem, qua Pater et Filius unum sunt; et illam qua adhaerens Deo anima, unus spiritus est: ne forte, quia legitur de homine manente in caritate, quia in Deo manet et Deus in eo, et item de Filio, quod nihilominus minus in Patre sit, et Pater in ipso: par praerogativa adoptati putaretur et unici[4]). Das „Eine" zwischen Gott und Seele ist ein unum consentibile, kein unum consubstantiale[5]).

De consid. V, 13. 27 gebraucht Bernhard auch den mystischen Terminus: acies mentis, dessen geläufige Übersetzung mit „Seelengrund" mißverständlich ist, als handle es sich wie bei Eckhart um einen Wesenszusammenhang. Bernhard spricht an genannter Stelle von der Unzulänglichkeit der Kontemplation im status naturae reparatae. Nur wandelbar und vielgestaltig schwankend vermögen wir Gott jetzt per speculum et aenigma zu schauen. „Cum autem videbimus facie ad faciem, videbimus, sicuti est: Nec enim iam tunc fragilis acies mentis nostrae quantum libet vehementer intendens, aliquatenus resiliet, dissilietve in suam pluralitatem. Colliget sese magis, adunabit, conformabitque unitati illius, vel potius unitati illi, ut una uni facies respondeat faciei." Hienieden, will Bernhard sagen, ist es auch beim heißesten Bemühen unmöglich, alle Seelenkräfte zur andauernden Beschäftigung mit einem Gegenstand zu

---

[1]) l. c. n. 9.

[2]) In cant. s. 83, n. 3 findet sich der Gedanke: complexus (sc. Verbi et animae), ubi idem velle et nolle idem unum facit spiritum de duobus.

[3]) De div. s. 9, n. 11.

[4]) l. c. — Auch Ries (a. a. O. 306 f.) weist auf den klaren Unterschied zwischen Eckharts pantheistischer Mystik und Bernhards die Selbständigkeit der Seele unversehrt wahrende Lehre von der mystischen Einigung hin.

[5]) l. c. 307. Hieher gehört noch eine andere Stelle, in der Bernhard die unmittelbare Wirksamkeit Gottes in der Seele von der mittelbaren der Engel unterscheidet. Deus sic inest, ut afficiat, . . ., ita ut unum perinde cum nostro spiritum esse quis non timuerit, etsi non unam personam unamve substantiam. De cons. l. V. c. 5, n. 12.

konzentrieren. Die zur Aufmerksamkeit zugespitzten Kräfte splittern alsbald wieder ab und auseinander in ihre Vielheit. Eine Konzentration, Einigung und Angleichung der Seele zur Einheit wird erst in der visio beata möglich sein. Mehr ist in diesen Worten wohl nicht gesagt. Wie fern dem Heiligen auch hier wiederum der Gedanke an eine Wesensvermischung liegt, wie er im Gegenteil an der Selbstbehauptung der menschlichen Persönlichkeit auch in der seligen Anschauung Gottes festhält, zeigen gerade die Schlußworte: ut una uni facies respondeat faciei.

V. Jesusmystik und Logosmystik.

Wir nähern uns dem zentralen Punkt dieser Untersuchung.

Die Entwicklung der Christologie gründet sich auf die Synthese der Berichte über die historische Persönlichkeit Jesu und der Logoslehre. Ein Vergleich der johanneischen mit der paulinischen Christusmystik ergibt die Tatsache, daß zwar Johannes im Evangelium wie in den Briefen fast geflissentlich die Geschichtlichkeit Jesu betont, um den Logosgedanken nicht einseitig vordringen zu lassen, daß ebenso Paulus bei aller Neigung, die heilsgeschichtlichen Tatsachen im Leben Jesu, den „historischen Christus“ als Prinzip und Fundament des christlichen Lebens hinzustellen, doch auch, wie etwa 1 Kor. 8, 6 und Kol. 1, 15, besonders 2 Kor. 5, 16 die präexistente, ewige Überweltlichkeit Christi betont — aber im Grunde sind die beiden Arten von Mystik sehr verschieden gefärbt.

Paulus weiß sich mit Christus gekreuzigt; nicht er lebt, der Christus lebt in ihm, der sich liebend für ihn gegeben hat (Gal. 2, 19. 20). Der Zusammenhang des Christen mit Christus ist sogar ein leiblicher (1 Kor. 6, 15; 12, 12f.). Die Auferstehung Christi steht im Mittelpunkt der Menschheitsgeschichte; in Christus werden alle lebendig werden (1 Kor. 15, 20 ff.). Wenn der Christ leidet, so leidet er nur die Leiden Christi nach, wie auch aller Trost sich durch Christus ergießt (2 Kor. 1, 5). Ja, die Leiden Christi setzen sich in ihm fort zum Heil der Kirche (Kol. 1, 24). Nicht nur geistig-sittliche Gemeinschaft kennt diese Mystik: es handelt sich auch darum, daß das Leben Jesu und sein Sterben an unserm sterblichen Fleische sich offenbare (2 Kor. 4, 10 f.). „Überhaupt, wenn jemand mit Christus eins geworden ist, so ist er eine neue Schöpfung“ (2 Kor. 5, 17). Das Loskommen von aller sittlichen Unkraft ist möglich nicht etwa bloß durch Nachahmung Christi, sondern Christus ist ein reales Lebenselement, das wir einem Gewande gleich anlegen sollen, um immer gottähnlicher zu werden (Kol. 3, 5 ff). Die ganze Christusmystik Pauli gründet in der Vorstellung von einer Verschmelzung aller gläubigen Persönlichkeiten mit Christus, ihrem Heiland, zu einer Einheit. A b e r e s i s t d e r C h r i s t u s , d e r l e b t e , s t a r b u n d a u f e r s t a n d. Eine Verschmelzung der Gläubigen mit dem Sohne Gottes nach Willen und Wesen predigt auch er als mystisches

Ideal, aber es ist eine von Christus verdiente, gnadenweise gespendete Sehnsucht fernab von aller metaphysischen Wesensverschmelzung.

Schon ein flüchtiger Vergleich der paulinischen mit der johanneischen Christusmystik offenbart einen weitgehenden Unterschied. „In keinem der anderen Evangelien wird soviel absichtlicher Nachdruck auf die Tatsächlichkeit und Wirklichkeit des Erzählten gelegt, und doch haben wir den Eindruck, als ob nicht das Geschehene das Wichtige sei, sondern die Idee, die in dem Geschehenen etwa liegt... Gewiß berichtet der Verfasser eine Menge bestimmter Einzelzüge von Jesus, aber verkörpern will sich trotz allem dieser Jesus für unser Empfinden nicht. Der Logos ward Fleisch, mit allem Nachdruck wird es gesagt, und doch scheint dieser Fleischgewordene unberührt von allem wirklich Menschlichen durch sein Volk und über die Erde hinzuschreiten.“[1]). Es liegt ein wahrer Kern in dieser Beobachtung. Unter dem Gesichtswinkel religionsphilosophischen Interesses läßt das vierte Evangelium auch in den Ereignissen in Jesu Leben überall den gedanklichen Gehalt und Sinn hindurchschimmern. Der in Christo erschienene Logos ist nun auch in der johanneischen Mystik das innerste Prinzip. Jo. 3, 1—13 verlangt, man mag das doppelsinnige *Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἄνωθεν* als „von obenher gezeugt werden“ oder als „von neuem geboren werden“ verstehen, als Bedingung für das Schauen des Reiches Gottes eine Neuentstehung des Menschen aus der Welt des „Geistes“, eine Neuzeugung aus Gott. Jesu Leben, Leiden und Sterben ist in der Beleuchtung des Johannes-Evangeliums vor allem eine Herrlichkeitsoffenbarung des Vaters. Mehr als Erweis seiner göttlichen Herkunft denn als Begründung neuer mystischer Beziehungen zwischen Gott und Mensch sind im vierten Evangelium die großen Ereignisse in Jesu Leben aufgefaßt. Im Logos-Christus tritt die göttliche Wirklichkeit selbst ein. Nicht die stürmische weltverachtende Kreuzliebe, nicht die sehnsüchtige Auferstehungshoffnung Pauli, sondern die durch die sittliche und sakramentale Gemeinschaft mit Jesus bewirkte Teilnahme an ihm, dem „ewigen Leben“, gibt der johanneischen Mystik ihr eigentliches Gepräge. Im Gott und Welt verbindenden Logos-Christus (Jesus selbst nennt sich Jo. 3, 13 „des Menschen Sohn, der im Himmel ist“) empfängt der Mensch das „ewige“, „wahre“, das „Leben“ schlechthin. War dieses bei Paulus (Rom. 5, 17 ff. Gal. 6, 8. u. a.) bald ein Gut der Hoffnung, bald ein „Leben Christi im Gläubigen“ (Rom. 6, 1 ff. Gal. 5, 25 u. a.), so enthält es bei Johannes schon die Merkmale der Beseligung im Diesseits (Jo. 10, 9. 10) und vor allem der Gotteserkenntnis (Jo. 17, 3).

So unterscheidet sich die johanneische Christusmystik von der

---

[1]) W. Heitmüller in: Die Schriften des Neuen Testamentes, herausgegeben von Joh. Weiß, Göttingen 1908, II, 686.

paulinischen durch eine geringere Betonung des Historischen und durch den hellenistischen Einschlag der Logoslehre.

Die synkretistischen Versuche des Neuplatonismus lehnten sich, sofern sie überhaupt auf die neutestamentlichen Schriften sich beriefen, naturgemäß an die johanneischen an. Der Areopagite streift nun das Geschichtliche an der Erscheinung Jesu fast völlig ab. Er fügt wohl seinem System den Gedanken der Menschwerdung Jesu ein, aber „er spricht von ihr, obwohl er Ausdrücke wie *κρᾶσις* und *μῖξις* meidet, wie ein über Cyrill hinaus zum Monophysitmus hinneigender Anhänger des Henotikon: *Οὐ δὲ ἄνθρωπος ἦν [ὁ Ἰησοῦς], οὐχ ὡς μὴ ἄνθρωπος, ἀλλ ὡς ἐξ ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ὑπὲρ ἄνθρωπον ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγονώς, . . . οὐ κατὰ θεὸν τὰ θεῖα δράσας οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον, ἀλλ᾽ ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολυτευμένος*“ (ep. 4. — Loofs D. G. 321). Nicht von heilsgeschichtlicher oder auch nur ethisch vorbildlicher Bedeutung ist dieser *ἀνδρωθεὶς θεός*, sondern nur das metaphysische Medium für den auf die Kreaturen wirkenden, aus ihrer Mannigfaltigkeit sie zur Einheit zurückführenden Gott.

Es ist notwendig, an diese Tatsachen sich zu erinnern, um den enormen Unterschied in der Stellung Jesu bei Bernhard und Eckhart zu verstehen. Es ist nichts Unerhörtes, die Eckhartische Mystik „als eine Erfassung der thomistischen und augustinischen Tradition unter dem Gesichtswinkel des Areopagiten“ (Loofs 630) zu betrachten, hingegen ist der paulinische Charakter der bernhardischen Christusmystik meines Wissens noch viel zu wenig betont worden, wie denn überhaupt, von der Rechtfertigungslehre abgesehen, die Abhängigkeit der Theologie, ja des ganzen Schrifttums Bernhards von den paulinischen Briefen noch nicht ausreichend gewürdigt ist.

a) Die christologischen Grundgedanken Eckharts.

Während die Christologie Bernhards die durchaus traditionelle, kirchliche ist und, wie aus dem Verlauf dieser Untersuchung sich ergeben wird, nur in ihrer praktischen Auswirkung besondere Seiten betont, bedürfen die christologischen Grundgedanken Eckharts einer eigenen, wenn auch bündig formulierenden Behandlung.

All jene verurteilten Sätze Eckharts, die sich direkt oder indirekt auf seine Christologie beziehen, enthalten zugleich den Hinweis, wo jene christologischen Irrtümer im ganzen seiner Lehre verankert sind.

1. Am tiefsten liegt der Zusammenhang der Christologie mit der Schöpfungslehre. Der dritte der verurteilten Sätze lautet: „Item simul et semel, quando Deus fuit, quando filium sibi coaeternum per omnia coaequalem deum coaequalem genuit, etiam mundum creavit.“[1]) Daß diese Anschuldigung zu Recht bestand, ergibt sich aus Eckharts lateinischen wie deutschen Schriften. „Principium, in quo deus creavit coelum et terram, est principium n u n c s i m p l e x a e t e r n i t a t i s,

---

[1]) Denifle, A. 637.

ipsum inquam illud „nunc" penitus, in quo deus est ab aeterno, in quo etiam est, fuit et erit eternaliter personarum divinarum emanatio . . . Non enim ymaginandum est falso, quasi deus steterit expectando aliquod nunc futurum, in quo crearet mundum, simul enim et semel, quo deus fuit, quo filium sibi coaeternum per omnia aequalem deum genuit, etiam mundum creavit. Job. 33: „Semel loquitur deus." Loquitur autem filium generando, quia filius est verbum; loquitur etiam creaturam creano."[1]) Denifle weist nach, daß Eckhart in dieser und ähnlichen Stellen (Pf. 579, 7; 266, 27) nicht von der Schöpfung der idealen Welt, sondern der kreatürlichen spreche[2]) und den schöpferischen Akt auf dieselbe Linie stelle mit dem actus productionis Verbi[3]). Die Weltschöpfung erhält somit den Charakter eines inneren notwendigen Aktes Gottes.

2. Die nächste Konsequenz einer solchen Lehre kann nicht überraschen: Es gibt überhaupt nur Göttliches. Gott erkennt und liebt in den creaturen sich selbst. „Esse est, in quo, sub quo, propter quod amat deus omnia quae amat, omnia in illo, propter illud, illud in omnibus."[4]) Von diesem Sein, das in Gott und Kreatur das nämliche ist, gilt: „Esse igitur uniuscuiusque ipsum est, in quo, per quod, et propter quod deus videt, amat et operatur universaliter omne, quod videt, amat et operatur." „Gott liebt ein jedes Ding sub ratione seines esse; dieses esse ist aber Gott: Das ist der Inhalt von Eckharts Argumentation."[5]) „Got enbekennet niht dan alleine wesen, er enweiz niht denne wesen, wesen ist sîn ring. Got enminnet niht denne sîn wesen, er gedenket niht dan sîn wesen."[6]) Nun aber gibt es für Gott nur ein Erkennen und ein Lieben: Im Akte des Sohnzeugens gebiert sich Gott auch in den Menschen ein. „Got hat niht dan ein minne: mit der selben minne, dâ der vater sînen einbornen sun mit minnet, dâ mite minnet er mich."[7]) Diesen unermüdlich wiederkehrenden Gedanken formuliert die Bulle Johanns XXII. also: Vices. sec. art: Pater generat me suum filium et eundem filium. Quicquid deus operatur, hoc est unum, propter hoc generat ipse me suum filium sine omni distinctione[8]). Schon bei der Betrachtung über den „Seelengrund" ergab sich die Ansicht Eckharts, daß der Mensch in seinem Seelengrunde mit dem Verbum identisch ist. „Allez daz, daz der êwige vater lêret, daz ist sin wesen, sîn nâtûre und alliu sîn gotheit, daz offenbâret er uns alzemâle in sime sune unde lêret uns, daz wir der selbe sun sîn."[9])

3. Eben darum ist der Mensch (wenigstens nach dem Ideal Gottes) selbst ein Christus. Die Bulle gibt diese Auffassung wieder im 11. Artikel: Undecimus art.: Quicquid deus pater dedit filio suo unigenito in humana natura, hoc totum dedit michi: hic nihil

---

[1]) Denifle A. Lat. Schr. col 12. — [2]) Denifle A. 475. — [3]) l. c. 480. — [4]) l. c. 493. — [5]) l. c. 493. — [6]) Pf. 262, 40 ff. (Vgl. Spamer 331). — [7]) l. c. 146, 5. (Vgl. Pahncke 43, Spamer 329). — [8]) Denifle, A. 637. — [9]) Pf. 309, 31 ff. (Vgl. Pahncke 59, Spamer 329).

excipio, nec unionem nec sanctitatem, sed totum dedit michi sicut sibi. Darum sagt Eckhart auch, er gebe nicht viel auf die Ansicht der Theologen, daß durch die Menschwerdung das ganze menschliche Geschlecht erhöht und geadelt worden sei. Das geschichtliche factum gilt ihm nicht viel. Er hält sich lieber bei dem Gedanken auf, daß das göttliche Grundwesen aller Heiligen, Mariä und Christi (nach seiner menschlichen Seite) auch sein eigenes sei und daß auch seine menschliche Natur zugleich mit dem Sohne aus dem innersten Grunde des Vaters geboren werde[1]).

4. Aufs enste hängt mit dieser Auffassung zusammen, was Eckhart über den Gerechten sagt. Der Zentralgedanke seiner Mystik, die Gottesgeburt im Gerechten, muß im Zusammenhang mit seiner Christuslehre begriffen werden, und damit wird zugleich offenbar, daß seine Mystik überhaupt keine spezifisch christliche ist. Der 13. verworfene Artikel lautet: „Quicquid proprium est divine nature, hoc totum proprium est homini iusto et divino; propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur, et creavit una cum deo celum et terram, et est generator verbi eterni, et deus sine tali homine nesciret quicquam facere.“ Der Gerechte hat also nicht etwa nur geschöpflichen, gnadenmäßigen Anteil am göttlichen Leben, sondern er gehört notwendig zum Wesen Gottes. Es hat darum nichts Auffallendes, wenn der 12. Artikel lautet: „Quicquid dicit sacra scriptura de Christo, hoc etiam totum verificatur de omni bono et divino homine.“ Eine ähnliche Gleichung vollzieht der 21. Artikel: „Homo nobilis est ille unigenitus filius dei, quem pater eternaliter genuit.“ Und ebenso Artikel 20: „Quod bonus homo est unigenitus filius Dei.“

5. Dieser bonus homo ist die Endabsicht alles göttlichen Wirkens. Sein exemplar aber ist Christus. In ihm „sint alle crêatûre ein mensche unde der mensche ist got... Alsus sint alle crêatûren ein mensche unde der mensche ist got an Kristi persone“ (Pf. 522, 3f. 12f.).

6. Der Sohn wäre darum auch ohne die Sünde Mensch geworden. Die ratio incarnationis ist im tiefsten Grunde keine ethische und in Gott freie, sondern besteht in einer metaphysischen Notwendigkeit.

b) Christus homo.

1. Bei Bernhard.

Bernhard unterscheidet in Christus verbum, anima und caro. Es sind die die drei „essentiae“ sine confusione[2]). Diese bilden eine Einheit, die auch im Tode Jesu nicht zerstört werden konnte, etsi carne et anima ab invicem separatis[3]). Dem einen Christus begegnet nun der Mensch mit dem amor carnalis und dem amor spiritualis. Bernhard hat diese Unterscheidung nicht immer, aber doch weitaus in der Mehrzahl der hierauf bezüglichen Stellen aufrecht er-

---

[1]) Pf. 64, 22 ff. (Vgl. Pahncke 47, Spamer 349).

[2]) De cons. l. V c. 9, n. 20. — [3]) l. c. n. 21.

halten. An einer Stelle gibt er eine genaue Umschreibung der beiden Begriffe. Die „devotio erga carnem Christi" sei zu unterscheiden vom Verbum sapientia, Verbum iustitia etc. „An tibi aeque et uno modo affecti videntur, is quidem qui Christo passo pie compatitur, compungitur et movetur facile ad memoriam horum quae pertulit atque istius devotionis suavitate pascitur et confortatur ad quaeque salubria, honesta, pia: itemque ille qui iustitiae zelo semper est accensus, qui veritatem ubique zelat, qui sapientiae fervet studiis . . . omne denique tanquam naturaliter et malum respuunt, et quod bonum est amplectuntur: Nonne si compares utriusque affectiones, constat quodammodo, illum superiorem respectu quidem huius amare quasi carnaliter: Bonus tamen amor iste carnalis, per quem vita carnalis excluditur, contemnitur et vincitur mundus."[1])

Es sei hier ein psychologischer Seitenblick gestattet; auch eine dogmengeschichtliche Untersuchung soll ja einer Betrachtung des persönlichen Nährgrundes theologischer Gedanken und Richtungen nicht gänzlich entraten. Bernhard war bei aller Innigkeit seines einwärts gerichteten Geistes ein Mann von lebendigem, farbenreichem Vorstellungsleben. Wie seine aphoristische, glanz- und bilderreiche Sprache lebhafte, oft sprühende Phantasie verrät, so berichten auch seine Biographen von Einzelzügen, die auf eine bildhafte Erfassung und Wiedergabe religiöser Gedanken und Tatsachen hinweisen. Das mag wohl auch der tiefere Grund sein, warum Bernhard vorwiegend zur Betrachtung des Verbum caro factum und der Passion des Herrn hinneigt, ja daß überhaupt die humanitas Christi für seine Mystik so einzig bedeutungsvoll geworden ist.

Er verweilt mit Vorliebe bei der Betrachtung des göttlichen Kindes (Parvulus Dominus et amabilis nimis, parvulus utique, qui natus est nobis)[2]); er fühlt mit unerhörter Glut die Leiden Christi nach. „Das ist der königliche Weg, auf dem ich durch Freude und Leid des Erdenlebens hindurchschreite . . . Darum führe ich dieses Geheimnis oft im Munde, wie ihr selbst wißt, und allzeit in meinem Herzen, wie Gott weiß. Das ist der Lieblingsgegenstand, der mir, wie ihr alle wißt, von selbst in die Feder fließt; das ist vorerst meine erhabenste Philosophie, Jesus zu kennen, und zwar den Gekreuzigten."[3]) „Von dieser Liebe zu Jesus verspricht sich der hl. Abt von Clairvaux die Reinigung der Seele von der concupiscentia carnis."[4]) Der nächste Zweck dieses amor carnalis[5]) ist die Reinigung der Seele von ungeordneter Selbst- und Weltliebe[6]). Der zentralen

---

[1]) In cant. s. 20, n. 9. Diese Stelle ist typisch für die konstituierenden Elemente der bernh. Frömmigkeit.

[2]) In cant. s. 48, n. 3. — [3]) l. c. s. 43, n. 3. — [4]) Ries a. a. O. 190.

[5]) Seine Wirkungen (cor humanum afficiat) sind besonders schön auch In cant. s. 20, n. 7 geschildert: Astat oranti hominis Dei sacra imago etc.

[6]) Mit Recht hat Ries l. c. die Ansicht Harnacks (D. G. III, 304) zurückgewiesen, als läge in dem Weiterschreiten Bernhards vom amor car-

Stellung Jesu (des erhöhten) im religiösen Leben gibt Bernhard klassischen Ausdruck in dem gefühlsstarken Sermo XV In cant. Der Name Christi ist ausgegossen über alle Länder und Nationen. „De coelo in Iudaeam et inde in omnem terram excurrit . . .“ Aber nicht allein der Name ist hier gemeint, er ist ja nur Ausdruck für die lebendige Kraft, als die Christus die Geister beherrscht. „Et quid mirum, si Sponsi effusum est nomen, cum ipse quoque effusus sit?“ Nach seiner exinanitio ist Christus wieder „plenitudo divinitatis, habitans super terram corporaliter, ut de illa plenitudine omnes qui corpus mortis gestamus caperemus . . .[1]). Das ganze religiöse Leben hängt an der lebendigen Beziehung zu diesem hl. Namen. Er ist Licht, geistliche Erleuchtung[2]), er ist Speise: an non toties confortaris quoties recordaris? Was könnte den Geist so sättigen als er? Was die geplagten Seinen so aufrichten? „Virtutes roborat, vegetat mores bonos atque honestos, castas fovet afflictiones . . . Si scribas, non sapit mihi nisi legero ibi Jesum. Si disputes aut conferas, non sapit mihi nisi sonuerit ibi Jesus.“ Traurigkeit, Schuldgefühl, religiöse Erschlaffung, Seelengefahren, Zweifel, Zorn und Hochmut, Sinnlichkeit und Geiz — alles, was vom Übel ist, empfängt Heilung vom Namen Jesu[3]).

Aber wie weit Bernhard davon entfernt ist, Jesum nur als erstrebenswertestes Vorbild und seine sittliche Nachahmung als Fülle des religiösen Lebens zu betrachten, beweist die nun folgende Stelle: „Siquidem cum nomine Jesum hominem mihi propono mitem et humilem corde . . . eundemque ipsum Deum omnipotentem, qui suo me et exemplo sanet et roboret adiutorio . . . Sumo itaque mihi exempla de homine et auxilium a potente . . .[4]). Es bedarf keiner weiteren Belege für diesen Gedanken.

Gerade im Vergleich mit Eckharts Christologie muß es betont werden, daß für Bernhard „weder das Beispiel noch der Rat (Christi) etwas vermag“[5]) ohne das Sakrament der Erlösung. Eine ethische Energie bedeutet der Christus der bernhardischen Mystik. Mit bezwingender Glut mahnen die Reden auf Ascensio zur Aneignung der humilitas Christi als zum Wege der inneren sittlichen Erhebung. Bei dem hl. Bernhard ist es eine lebendige Theologie, die das Resultat der inneren Erfahrung jener weltdurchdringenden Energie des Gottmenschen im sittlichen Leben nach allen Seiten des Wollens, Erkennens und des Gemütes wiedergibt.

Das Werk Christi hat ethisch-sakramentalen, einfach-

---

nalis zum a. spiritualis (erga spiritum Christi) eine zum Pantheismus führende Aufhebung des geschichtlichen Christentums. Zutreffend erinnert Ries an den Ausdruck dieser doppelten Liebe in 2. Kor. 5, 16. Hingegen wäre Harnacks Bemerkung, wie sich unten zeigen wird, bei Meister Eckhart am Platze.

[1]) In cant. s. 15, n. 4. — [2]) l. c. n. 5. — [3]) l. c. n. 6. — [4]) l. c. n. 7. Umbram siquidem Christi carnem esse reor esse ipsius. In cant. s. 20, n. 8. — [5]) De error. Abael. c. 9.

hin mystischen Charakter: Von diesem Grundton hallt das ganze Schrifttum Bernhards wieder.

Der Hauptgrund dieser devotio erga carnem Christi ist natürlich die in der leiblichen Hülle sinnlich offenbar werdende Gottheit Christi, an die der amor spiritualis sich wendet. Ehe wir diesen Gedanken nachgehen, fragen wir nach der Schätzung und mystischen Bedeutung der „humanitas Christi".

2. Bei Eckhart.

„Die Mystiker leugnen nicht den historischen Christus, aber was in Christo sie eigentlich begeistert, ist offenbar nur dasjenige, was gleichsam eine Widerspiegelung ist des gottmenschlichen Ideales, welches sie selbst im Innern tragen." Dieses Urteil Martensens[1]) trifft für Meister Eckhart in höherem Grade zu als für die übrigen deutschen Mystiker. In seiner Logosmystik hat das menschliche Leben und Wirken Jesu eine nebensächliche Bedeutung. Meister Eckhart verweilt selten mit Ausführlichkeit bei den Tatsachen des gottmenschlichen Lebens, und überall da, wo es ausnahmsweise der Fall ist, zumal in der Leidensmystik, geschieht es nicht im Zusammenhange mit seinen Grundgedanken, sondern im Anschluß an die auch über ihn noch mächtige Kirchenlehre und die Frömmigkeitsformen seiner Zeit. Aber selbst hierin verblaßt ihm der Erlösungsgedanke fast völlig und weicht einer einseitigen Betonung des Lebens Christi als des reinsten und mächtigsten Vorbildes gottgefälliger Lebensführung[2]). Selbst Menschwerdung und Kreuztod haben in manchen seiner Predigten nur symbolische Bedeutung. „War umbe ist got mensche worden? Dar umbe daz ich got geborn würde der selbe. Dar umbe ist got gestorben, daz ich sterbe aller der welte und allen geschaffenen Dingen."[3]) Christus begründete den sittlichen Idealismus, indem er „in blôzer lediger müezikeit ân allez warumbe" seine Werke aus dem Wesen und in das Wesen wirkte[4]). „Es ist Gott wertvoller, daß er geistlicherweise geboren werde von jeder Jungfrau oder guten Seele, denn daß er von Marien leiblich geboren ward". Die gottgebärende Seele ist mehr als der Leib Christi[5]). In Hinsicht auf die Himmelfahrt führt Eckhart aus, daß die dem aufschwebenden Herrn nachsehenden Jünger ganz „vervlozzen ûf die lîeplîche gegenwürtikeit Jêsû Krîstî" von dem Engel mit der Anrede getadelt worden seien: Viri Galilaei etc. Die Jünger, sagt er, standen nur darum so „verstarret", weil sie ganz von Jesu lieblicher Menschheit eingenommen waren. Der Engel habe sagen wollen: „Ir sint vervlozzen ûf zîtlich dinc, dâ ûffe ir doch niht belîben

---

[1]) Martensen: Meister Eckhart. Hamburg 1842. S. 89.

[2]) Darin berühren sich Meister Eckhart und die „Deutsche Theologie", wie B. M. Mauff (Der relig.-philos. Standpunkt der sog. deutschen Theologie, Diss. Jena 1890 S. 39) nachweist.

[3]) Pf. 233, 35 ff. (Vgl. Pahncke 59 f. Spamer 330). — [4]) l. c. 583, 34 ff. — [5]) l. c. 285, 11 ff. (Vgl. Pahncke, Kl. B. 2, Spamer 331).

mügent . . . Got ist der sêle forme und ist der sêlen sêle[1]). Der Leib Christi „âne sîne gotheit und âne sîne sêle“ bedeutet für die Seele nichts ohne „diu inwendige geburt gotes“; denn die Seligkeit „frumt ir mêr dan daz Kristûs mensche wart“[2]). Die Predigt LXXVI, bei Pf. 240, 19 ff. mit dem Motto „Expedit vobis ut ego vadam etc.“ (Jo. 16, 7) führt den Gedanken durch, wie die einseitige Verehrung und Anbetung des leiblichen Seins und Wirkens Christi zu einem Hindernis der wahren Frömmigkeit werden kann. Eckhart tadelt die guo tn geistlîchen liute, die „belîbent mit ir geistes geluste ûf dem bilde der menscheit unsers herren Jêsû Kristî“, die sich auf Visionen verlassen, in Reden vernehmen, wie sie auserwählt seien und Gott sich ihrer besonders bedienen wolle. Sie sind die Betrogenen; denn Gott wirkt nichts durch Kreaturen — nur durch Christus, der eben darum gesagt hat: Es fördert euch, daß ich nun von euch gehe. Dies Wort gilt nicht allein den Jüngern, sondern allen, die Christo nachfolgen wollen. Es ist der Vollkommenheit hinderlich, an der Menschheit Christi haften zu bleiben, da er uns doch selbst auf sich als den „wec der gotheit“ verwiesen hat[3]). (Nun vergleiche man damit S. Bern. In Asc. Dom. serm. V, n. 12, 13 und serm. III, n. 4, wo der Heilige zu dem nämlichen Wort Jesu: Expedit vobis etc. seine Exegese gibt. Auch er liest aus ihnen den Gedanken Jesu heraus: „Wenn meine fleischliche Gegenwart euren Augen nicht entzogen wird, so läßt der davon eingenommene Geist die Fülle der geistlichen Gnaden nicht zu, ist die Seele unfähig, dieselben aufzunehmen, kann das Herz sie nicht fassen.“ Er zieht aber weiterhin die praktische Folgerung daraus, daß keiner den Tröster erwarten darf, der den Lockungen der Phantasie und den Gelüsten des sündegewohnten Fleisches nachgeht.)

c) Das Verbum und die Seele.

Sowohl bei Bernhard als bei Meister Eckhart differenzieren sich die Ausführungen über die Veranlagung der Seele für das übernatürliche Leben bis zur Feststellung eines besonders innigen Zusammenhanges zwischen Verbum und Menschenseele. Aber auch hierin klafft zwischen den beiden Mystikern notwendigerweise eine grundsätzliche Verschiedenheit.

[1]) l. c. 658, 7 ff.

[2]) l. c. 397, 1 ff. (Vgl. Spamer 362.) Diese Stelle deckt sich mit Sievers 376, 94 ff. Z. 100 ff. lauten dort: Die innewendige geburt godis an der sêle ist ein fallinbregunze allir ire sêlikeit, und di sêlikeit frumit ir me dan daz unsir herre mensche wart in unsi frowin sente Merîen lîbe und dan daz her daz wazzer rûrte, waz got ie geworchte oder geteit durch den menschin, daz inhulfin niht alse umme eine bônen, her inworde forênit mit gode an einer geistlîchin foreinunge . . .

[3]) Pf. 240, 19—38. (Vgl. Spamer 337 ff.) Später nimmt Eckhart den nämlichen Gedanken wieder auf: Wenn schon Christus durch seine leibliche Gegenwart den Jüngern zum geistlichen Hindernis wurde, wie vil mêr sint uns denne niht diu zîtlichen groben dinc ein hindernüsse? l. c. 247, 13 f. Vgl. denselben Gedanken l. c. 636, 29 ff.

1. Der hl. Bernhard.

Er statuiert ausdrücklich den Unterschied zwischen dem Verbum als dem wesenhaften Gottesbild, dem eine similitudo substantiva eignet, und der Seele, als dem schwachen Abbild des Verbum. „Quid animae et verbo? . . . Primo quidem, quod naturarum tanta cognatio est, ut hoc imago, illa ad imaginem sit. Deinde quod cognationem similitudo testetur. Nempe non ad imaginem tantum, sed ad similitudinem facta est.“[1]) Damit will nun ein Doppeltes hervorgehoben werden: einmal die zwischen Abbild und Urbild obwaltende Ähnlichkeit und sodann die Verschiedenheit[2]) zwischen beiden, verbunden mit der Befähigung und dem Berufe zu fortschreitender Angleichung an das göttliche Urbild (Verbum) durch wachsende, übernatürliche Teilnahme an dessen Vollkommenheiten.“[3]) Von großer Bedeutung ist für die Bernhardschen Gedankengänge die Selbsterkenntnis der Seele als eines hinfälligen, nur mühsam zur Gottähnlichkeit emporstrebenden Gleichnisses der ewigen Vollkommenheit[4]). Wie die Wertung des Bösen in den Eckhartschen Gedankenkreisen fast gänzlich fehlt, so fördert umgekehrt eben dieser Mangel wiederum seine Neigung, die Grenzen zwischen Göttlichem und Menschlichem zu verwischen. Sein ethischer Pessimismus schon bewahrt den Heiligen vor dieser Gefahr. „Nur so soll der Mensch seiner Ähnlichkeit sich rühmen, daß er um seiner Verschiedenheit willen allzeit Grund habe, daß alle seine Gebeine sprechen: ‚Herr, wer ist dir ähnlich?‘“[5]) „Schon in der natürlichen Ähnlichkeit mit dem Worte tritt eine wesentliche Unähnlichkeit zutage: Sie ist wohl Quelle, aber nicht Urquelle ihres Lebens; sie ist a Creante creata; nisi creata ab illo non esset.“[6]) So sehr also die Seele durch ihre Gottähnlichkeit dem göttlichen Worte — der Ähnlichkeit Gottes per eminentiam näher zu kommen vermag, so bleibt sie gleichwohl selbst auf der höchsten Stufe ihrer Vollkommenheit tief unter jenem zurück; niemals wird ihre Gottähnlichkeit wesenhaften Charakter annehmen, so daß in ihr „leben“ und „selig leben“ ein und dasselbe sind, und niemals wird sie die Unendlichkeit Gottes in unbegrenztem Maße besitzen, so daß sie mit dem „Worte“ es „für keinen Raub halten dürfte, Gott gleich zu sein“. Nur für Gott, den unendlich Vollkommenen und Einfachen, ist „sein“ dasselbe wie „selig sein“[7]).

Endlich trägt die Verwandtschaft der Seele mit dem Verbum gnadenhaften Charakter. „In liebevoller Erbarmung läßt das göttliche Wort jene zur Gemeinschaft des Geistes zu, die es sich ähnlich weiß in der Natur.“[8]) Diese natürliche Anlage des Menschen, der aus eigener Kraft wohl fallen, aber nicht mehr sich erheben konnte,

---

[1]) In cant. s. 81, n. 2.

[2]) l. c. s. 80, n. 2 und s. 81, n. 11. Ex hoc vobis liquido apparere iam arbitror animam pro ingenita atque ingenua similitudine . . . non parvam cum Verbo habere affinitatem.

[3]) Ries p. 80. — [4]) Z. B. In cant s. 82, n. 7. — [5]) l. c. s. 81, n. 2. — [6]) Ries p. 83. — [7]) In cant. s. 81, n. 4. — [8]) l. c. s. 82, n. 7.

weder ihre Geistigkeit noch Vernünftigkeit könnte die Seele alle nach unten ziehenden Kräfte überwinden lassen, wenn nicht als dritte Macht die Gnade nach oben zöge[1]). „Itaque ibo ad montem gratiae et colles miserationum, quarum thesauros omnes repositos audio penes Christum.“[2])

2. Eckhart

sieht, wie bereits aus dem über seine Lehre vom Seelengrund Gesagten hervorgeht, in dem Grundverhältnis von Verbum und Seele nicht eine sittliche und gnadenmäßige, sondern consubstantiale Wesensgemeinschaft. Seine tieste Überzeugung: „Zwischen dem eingebornen sune unde der sêle enist dehein underscheit“[3]) ist mit seiner Gottes-, Christus- und Seelenlehre aufs allerengste verflochten.

d) Die unio mystica nach Bernhard.

Es kann nicht Aufgabe dieser Untersuchung sein, die reichverzweigten Ausführungen Bernhards über mystisches Leben auch nur in ihren Grundzügen darzustellen. Worauf es hier ankommt, ist dieses: Worin sieht Bernhard das mögliche und wünschenswerte Endziel des auf Vereinigung mit Gott gerichteten Strebens des geistlichen Menschen?

Es kann die korrekteste Mystik, ja jede Gotteslehre, die nicht auf die Darstellung der Immanenz verzichtet, durch Übertreibungen oder einseitige Betonung des Innewohnens Gottes in den Dingen ins Pantheistische überspannt werden. Die Worte, mit denen Linsenmann Meister Eckhart für den unverfälschten Theismus zu retten meint, haben, trotzdem dieses edle Bemühen vergeblich bleibt, doch ihre allgemeine Bedeutung: „Es ist überhaupt mit dem Stichwort Pantheismus gar wenig gesagt; denn es wäre unschwer nachzuweisen, daß jeder monistischen und so auch der theistischen Weltanschauung ein Zug von Pantheismus innewohnt, sofern sie mit der realen Immanenz Gottes in der Welt oder, wie die Scholastiker sagen, mit der Allgegenwart Gottes per essentiam, Ernst macht. Man versuche es, die Lehren des Christentums von dem Einwohnen Gottes in der Welt, von der Menschwerdung Gottes, von der Inspiration, dem Wunder, der Liebesgemeinschaft mit Gott vollständig durchzudenken und in einen spekulativen Ausdruck zu fassen! Allerdings liegt in der Art, wie besonders die Mystiker Gott und Welt zusammenfassen, die Gefahr pantheistischen Irrtums; aber diese Gefahr ist nicht größer als die gewisser Scholastiker, welche auf dem Wege der Distinktion den realen Zusammenhang von Gott und Welt auflösen und hart an die Grenze des Dualismus streifen. Gerade der tieferen Spekulation der besseren Scholastiker, z. B. des Thomas von Aquino, hat man oft genug Pantheismus vorgeworfen.“[4])

---

[1]) In festo S. Martini n. 3. — [2]) l. c. n. 4. — [3]) Pf. 266, 4 f. (Vgl. Spamer 353.)

[4]) Linsenmann: Der ethische Charakter der Lehre Meister Eckharts, Tübingen 1873, S. 9.

An ungezählten Stellen, bald mit leiser Anspielung auf eigenes Erlebnis, bald im Hinblick auf Pauli gnadenreiche Verzückung und auch der Sprache des Apostels sich bedienend, vor allem aber auf dem Grunde des Hohenliedes schildert der Heilige mit nie erkaltender Glut das Einswerden der Seele mit dem Verbum. Das immer wiederkehrende Wort „Wer Gott anhängt, wird ein Geist mit ihm" (1 Kor. 6, 17) bezeichnet am treffendsten Art und Grad dieser mystischen Einigung. Sittliches Bemühen, geweckt und gefördert von der Gnade, ist erste Voraussetzung jenes Einswerdens. Dann aber, wenn es sich vollzieht, ist es nicht unterschiedslose Wesensgemeinschaft von Verbum und Seele, sondern ein Einswerden nach Wille und Gesinnung. Gerade daß Bernhard den Preis des Liebeslebens im Hohenlied zur Versinnbildung seiner Anschauung von der unio mystica entlehnt, bewahrt ihn vor jener pantheisierenden Gefahr, der Meister Eckhart eben nicht entgangen ist. Alles Suchen und Sehnen der bräutlichen Liebe, Ton und Lied dieses Neigens von Herzen zu Herzen hat Bernhard zum Bilde seines inneren Verkehrs mit Gott gemacht und den unerschöpflich quellenden Preis seiner Liebe auf der Harfe des Hohenliedes gespielt. Die Liebenden bleiben selbständige Persönlichkeiten, ihr Einswerden ist immer nur ein ethisches. Mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit grenzt der Heilige die Einheit von Verbum und Seele ab gegen die andere Einheit von Vater und Sohn. Wäre Eckhart der zeitgenössische Gegner Bernhards gewesen, die Worte In cant. s. 71 könnten nicht schärfer und bewußter den Grundirrtum und die Fehlerquelle der Eckhartischen Mystik bezeichnen, als es eben an dieser Stelle geschieht: „. . . nemo nisi demens sive de terra sive de coelo usurpabit sibi illam Unigeniti vocem: Ego et Pater unum sumus (Jo. 10, 30) . . . Dicit Filius: Ego in Patre et Pater in me est, et unum sumus (Jo. 14, 11). Dicit homo: Ego in Deo et Deus in me est et unus spiritus sumus."[1]) „Nec enim uno modo insunt sibi hi atque illi, sed neque una unitas utrorumque."[2]) „Non est itaque, quod unitas, qua unum sunt Pater et Filius, dicatur fieri de naturis vel essentiis vel voluntatibus, quia non sunt. Non est, quod dicatur vel fieri, quia est. Nec enim factitiva est, sed nativa . . . Nam ut in hymno ecclesia canit: In Patre totus Filius et totus in Verbo Pater. Est Pater in Filio, in quo sibi bene complacuit; et est Filius in Patre, a quo ut nunquam non natus, ita nunquam est separatus. Porro per caritatem homo in Deo et Deus in homine est . . . Consensio quaedam haec, ut sint duo in uno spiritu, immo unus spiritus sint. Videsne diversitatem? Non est idem profecto consubstantiale et consentibile."[3]) Auch im glühendsten Lobpreis des commercium, connubium, complexus zwischen Verbum und Seele und in der Beschreibung der transformatio mystica verwischt Bernhard diese Grenzen nirgends.

---

[1]) In cant. s. 71, n. 6. — [2]) l. c. n. 7.

[3]) l. c. n. 8. Auch der Rest des Sermo enthält noch eindringliche Scheidungen der unitio und unitas.

Diese letzte und höchste Stufe der Gottverähnlichung der Seele besteht für ihn in der Vergöttlichung der Erkenntnis und Liebe. Diese beiden seelischen Grundkräfte laufen in der acies mentis, im Seelengrunde, in eins zusammen, und eben dort begibt sich auch die deificatio. „O amor sanctus et castus, o dulcis et suavis affectio! O pura et defoecata intentio voluntatis, eo certe defoecatior et purior, quo in ea de proprio nil iam admixtum relinquitur: eo suavior et dulcior, quo totum divinum est, quod sentitur. Sic affici deificari est.“[1]) Nun folgen die bekannten Vergleiche von dem in Wein gegossenen Wassertropfen, von dem vom Feuer durchglühten Eisen, von der durch den Sonnenstrahl scheinbar in Licht umgebildeten Luft. „Alioquin quomodo omnia in omnibus erit Deus, si in homine de homine quicquam supererit? Manebit quidem substantia, sed in alia forma, alia gloria aliaque potentia.“[2]) „Also nur um eine akzidentelle Umwandlung handelt es sich in der mystischen und seligen Einigung mit Gott, nicht um eine substantielle . . . Der vom Hl. Geist in die Seele geleitete Gottesfunke löst die Substanz der Seele nicht auf, verflüchtigt oder saugt sie nicht auf, sondern verklärt, durchglüht sie und bildet sie zu jener Gottähnlichkeit um, welche einzelne auserlesene Seelen auf Augenblicke schon im irdischen Wanderleben erreichen, und die eine mindere Vorwegnahme der unio beata bildet.“[3])

Auch Bernhard weiß von einer Sohnwerdung des Menschen zu reden, aber sie ist für ihn nicht wie bei Eckhart ein innergöttlich notwendiger Prozeß, sondern eine filiatio adoptiva, ermöglicht durch die Erbarmung des Vaters in Christo. „Neque enim indignum est Deo, eorum fieri patrem, quorum se Christus fecerit fratrem.“[4]) Diese Kindschaft — das ist der weitere Gedankengang der Predigt — befähigt den Bruder Christi, den Haß der Welt zu tragen, im Glauben die Welt zu überwinden, eins zu werden mit dem dreifaltigen Gott „durch die Erbarmung dessen, der sich gewürdigt hat, für seine Jünger gerade um diese Gnade zu bitten: Jesu Christi unseres Herrn“[5]).

An dieser Stelle möge die Bemerkung eines protestantischen Theologen beleuchtet werden! Loofs[6]) findet, daß bei allem religiösen Fortschritt, den Bernhards Mystik bedeute, sich doch selbst bei ihm gelegentlich verrate, „daß die Mystik von Haus aus gegen die Heilsgeschichte gleichgültig ist“. Zum Belege verweist er auf In cant. 45, 6: „In der Ekstase treten die imagines carnis aut crucis aut aliae quaecunquae corporearum similitudines infirmitatum zurück, nur die Gottheit macht dann die Schönheit des Bräutigams aus.“ So zutreffend diese Bemerkung etwa für die Eckhartische, vielleicht die dominikanische Mystik überhaupt ist, so muß an Bernhard doch ein anderer Maßstab angelegt werden. Die Beziehungen der Seele zum Verbum

---

[1]) De dil. deo c. 10, n. 28. — [2]) l. c. — [3]) Ries 310 f. — [4]) In Oct. Paschae s. 1 n. 1. — [5]) l. c. n. 1 sqq. — [6]) D. G. 525 u. A. 2.

haben doch immer das Verbum caro factum zur Voraussetzung. De adv. Dom s. 1, n. 10 sagt Bernhard vom Verbum: Verumtamen sicut ad operandam salutem in medio terrae venit semel in carne visibilis, ita quotidie ad salvandas animas singulorum in spiritu venit et invisibilis . . . Und wie oft schimmert auch in den Sermones auf das Hohelied der geschichtliche Christus durch, dessen Gnade ja erst den Hl. Geist als Quell alles mystischen Lebens entsiegelt hat. „Particeps nominis sum, sum et haereditatis. Christianus sum: frater Christi sum. Si sum quod dicor, haeres sum Dei, cohaeres autem Christi.“[1]) Welcher Mystiker hätte den geschichtlichen Christus so bewußt und entschieden zum Mittelpunkt gemacht als eben Bernhard, dessen Mystik im Grunde ja gar nichts anderes als Christuskontemplation ist![2])

e) Die Gottesgeburt nach Eckhart.

In der Vorstellung von der Gottesgeburt münden alle Gedanken Eckharts, aus ihr entquillt ihm, was korrekt und inkorrekt ist an seiner Lehre. Denifle[3]) verweist selbst einmal auf den Punkt, an dem eine Darstellung dieses zentralen Gedankens der Eckhartischen Mystik einsetzen müsse, und dieser Weisung sei hier gefolgt, mag es sich auch nur um eine knappe Betonung der wichtigsten Äußerungen Eckharts zu diesem Punkte handeln. Wenn wir die Lehre vom abditum mentis, die Gleichsetzung des Schöpfungsaktes mit dem actus productionis Verbi und das Verhältnis des Gerechten zur Gerechtigkeit als die drei hauptsächlichen Grundlagen der Doktrin über die Gottesgeburt betrachten, so bedarf es unter Hinweis auf die frühere Behandlung der zwei ersten Punkte nur noch einer Betrachtung des dritten.

Eckhart „stellt das Prinzip auf, daß es sich mit den körperlichen Akzidenzien, wie sapor, albedo usw., anders verhalte als mit den perfectiones spirituales“. Die corporalia, sagt er col. 97, empfangen ihr esse vom Subjekt, durch dasselbe in demselben, und also sind sie posteriora subiectis. Bei den perfectiones spiritus hingegen verhalte es sich gerade umgekehrt. „Huiusmodi perfectiones puta iusticia, sapientia et similia in nullo penitus accipiunt quidquam sui a subiecto, sed potius dant subiecto totum suum esse inquantum huiusmodi . . . Propter hoc huiusmodi sunt priora suis subiectis.“ So empfängt denn der Gerechte sein esse von der Gerechtigkeit selbst, „ita ut iustitia vera sit parens et pater iusti et iustus, ut sit vere proles genita et filius iustitiae“[4]). Eckhart trägt kein Bedenken, statt „Gerechtigkeit“

---

[1]) In cant. s. 14, n. 4.

[2]) Ein hierauf bezügliches Bedenken Harnacks gegen die Bernhardische Mystik weist Ries a. a. O. 190 f. zurück.

[3]) Denifle, A. 508[3].

[4]) l. c. 505. Denifle wirft Eckhart Verwirrung der Begriffe und Gedankenlosigkeit vor. In der Tat hypostasiert E. den Begriff der Gerechtigkeit, macht das Abstraktum konkret und läßt alle Gerechten an der einen Tugend teilnehmen.

auch „Gott‘ zu sagen[1]). Alles Gerechtsein und Gerechttun ist dann ein Wirken Gottes in uns. „Omne quod iusti sumus et quod iuste operamur, inquantum sumus in iustitia et iustitia in nobis est . . . Iustitia enim sola iusti sumus et iuste operamur.“[2]) Das esse iustitiae et iusti ist eines und das nämliche. Und insofern der Gerechte sein esse von der Gerechtigkeit empfängt, ist er proles et filius proprie genitus a iustitia, die Gerechtigkeit aber ist generans iustum. Das sei, sagt Eckhart, besonders darum bemerkenswert, weil mit dem Rechtfertigungsakt zugleich ymago et expressio trinitatis gegeben sei. Von und nach der iustitia ingenita wird der Gerechte geformt, und diese ist der Vater. Die iustitia genita aber, das Formalprinzip der Umwandlung, ist der Sohn. Dem amor gignentis ad genitum et geniti ad gignitionen endlich entspricht der Hl. Geist. So versteht sich der Satz: idem est et unicum est esse iustitiae et iusti und die in der 13. der verworfenen Thesen formulierte Lehre: „Quicquid proprium est divinae naturae, hoc totum proprium est homini iusto et divino, et propter hoc iste homo operatur quicquid deus operatur.“[3])

Wir gelangen also auf den Spuren dieser Gedankenreihe zum nämlichen Ergebnis wie bei der Betrachtung des Seins, der Seele, des Verbum usw.: Der Mensch hängt substantial mit dem göttlichen Wesen zusammen. So sehr der Mensch Gottes bedarf, so sehr bedarf Gott des gerechten Menschen . . . „et creavit una cum deo celum et terram, et est generator verbi eterni et deus sine tali homine nesciret quicquam facere“[4]). Metaphysisch und ethisch betrachtet, ja im Grunde über metaphysischen und „ethischen Charakter“ gleicherweise erhaben, bildet die Gottesgeburt in der Seele das religiös grundlegende Ereignis und Erlebnis in der Menschenseele. In den deutschen Schriften wird Eckhart nicht müde, seinen Zuhörern dieses Ziel als Sinn alles Lebens und Wirkens vorzurücken. Predigt LIX faßt die Grundgedanken dieses Lehrpunktes in geschlossener Form zusammen. Ganz wie in den herangezogenen lateinischen Stellen wird die Gerechtigkeit auch hier als Gott selbst aufgefaßt: . . . „wan got ist diu gerehtikeit. Unt darumbe, swer in der gerehtikeit ist, der ist in gote und ist got.“[5]) „In dem Vater lebt ein Drang, daz wir in dem sune geboren werden unde daz selbe werden, daz der sun ist.“[6]) „Nû merke: danne wirt got in uns geborn, sô alle unser sêlen krefte . . . lidic unde frî werdent und in uns ein stilleswîgen wirt aller meiner und unser gewizzede uns niht mêr strâfet, sô birt der vater in uns sinen sun.“[7]) Der Dinge ledig wird die Seele eins mit dem Sohne, ja wird sie Sohn selbst. „Zwischen dem eingeborenen sune unde der sêle enist dekein underscheit.“[8]) Es muß das eigentliche Wesen der Seele (des increatum und increabile in ihr) über Raum und Zeit erhaben sein und steht, gleich dem Schöpfer, dem die fernste Vergangenheit gegenwärtig ist, „in

---

[1]) Col. 81. — [2]) l. c. — [3]) Denifle A. 507 f. — [4]) 13. verurteilte These D. A. 638. — [5]) Pf. 190, 3 f. (Spamer 328 f.) — [6]) l. c. 191, 4 f. — [7]) l. c. 191, 9 ff. Weitere markante Stellen: Jostes S. 107; Pf. 103, 11 ff.; 401, 5 f.; 399, 39 ff. — [8]) l. c. 265, 40 ff. (Spamer 331.)

eime gegenwürtigen nû, dâ gebirt der vater in sî sînen eingebornen sun, und in der selben geburt wirt diu sêle wider in gote geborn. Daz ist ein geburt. Alse dicke si wider geborn wirt in got, sô gebirt der vater eingebornen sun in sî"[1]). Während der hl. Thomas das Verbum in uns nur inproprie genitum oder filius nennt, so spricht auch Eckhart von der conceptio Verbi in der Seele, aber das Verbum conceptum und das V. natum sind für ihn das nämliche. Sahen wir Bernhard bei seinen Gedanken über das Verbum vor allem christologisch und ethisch interessiert, so herrscht bei Eckhart wiederum die metaphysische und erkenntnistheoretische Erwägung vor. Ihm ist das Verbum vor allem ratio[2]), Träger der rationes rerum.

Der tiefste Unterschied zwischen der christlichen Mystik Bernhards und der neuplatonischen Eckharts liegt nun klar und offen. Dort der Gottmensch als Ziel und Sinn und Hilfe des Lebens, hier eine metaphysische Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch; dort ein Gott, der aus Liebe und unendlichem Erbarmen sich zum Menschen niederneigt, hier ein qualitätsloses Wesen, das auf den wesensgleichen Menschen angewiesen ist; dort das Gebot der Weltentsagung aus sittlichem Heroismus, hier als metaphysische Bedingung der Angleichung an die inhaltlose Einfachheit des göttlichen Wesens; dort ein Betonen alles Persönlichen und Persönlichkeitbildenden, hier ein lebens- und weltfremdes Abstrahieren; dort ein sittliches Emporringen in die Nähe Gottes, hier ein passives Ledigsein und Harren auf die Vergottung; dort ein Christus, dessen Leben und Sterben immer noch reale Kräfte in jedes willige Leben ergießt, hier der fleischgewordene Idealmensch, der mehr als Vorbild denn als Erlöser und keinesfalls als Kraftzentrum christlichen Lebens oder vollends christlicher Mystik in Betracht kommt; dort eine organische Einheit in der Darstellung und praktischen Auswertung aller Gedanken der christlichen Dogmatik, hier ein vergebliches Bemühen, die nun einmal zugrunde gelegte neuplatonische Ideenwelt mit einem immerhin noch mächtigen und starkverzweigten Bestand christlichen Inhalts zu verbinden, der mit aller Glut und Innigkeit des eckhartischen Gemütes und in der Sprache der zeitgenössischen Frömmigkeit vor uns hintritt, aber im tiefsten Grunde doch als unversöhnlich mit den pantheisierenden Grundgedanken sich herausstellt. Ja, wenn wir von christlicher Mystik sprechen und einen hl. Bernhard als eine ihrer herrlichsten Blüten in sie einbegreifen, dann will es scheinen, als stünde Meister Eckhart zusammenhanglos abseits von dieser um Golgatha kreisenden Welt.

---

[1]) l. c. 266, 32 ff. — [2]) Col. 68.

VI. Die religiöse Praxis in bernhardischer und eckhartischer Betrachtung.

Es ist unausbleiblich, daß die gezeichnete Scheidung in den grundlegenden Ideen der beiden Arten von Mystik auch der praktischen Auswirkung im religiösen Verhalten sich aufgeprägt hat. Auch wenn man die psychologischen Bedingungen, Verschiedenheit nach Rasse und Temperament in Betracht zieht, bleibt der große Abstand zwischen bernhardischer und eckhartischer Frömmigkeit letzten Endes doch nur aus der grundverschiedenen Gedankenrichtung erklärlich.

Aktivität und Passivität — so dürfen wir vielleicht die Frömmigkeit der beiden Mystiker charakterisieren. Mag Bernhard auch sein Leben lang unter dem Antagonismus von gottinniger Beschaulichkeit und geistlicher Welteroberung gelitten haben, wie solche Klagen ja immer wieder aus dem gepreßten Herzen der „Chimäre seines Jahrhunderts", wie er sich selber nennt, hervorbrechen; mag in den Sermones in Canticum eine weltentrückte Gottesminne glühen, — sein Leben wie sein Schrifttum durchstürmt doch immer wieder der Ruf zur christlichen Tat, und wäre eine solche Aktivität auch nicht der Grundtrieb seines unsteten französischen Blutes gewesen, so hätte doch sein ethischer Pessimismus, sein schmerzlicher Einblick in die Kluft zwischen Soll und Sein in der Welt, sein tiefes Mitgefühl mit ihrer Schuld, sein blendendes Vollkommenheitsideal ihn zu jenem mächtigen moralischen Imperativ mit fortgerissen, der aus seinem ganzen Wirken und Sinnen heraus in seinen Bann ruft. Der Doctor mellifluus weckt die zartesten Töne auf seiner Leier, predigt in religiösen Elegien, ist hinreißend in all seinen kirchenpolitischen Missionen, in der Polemik leidenschaftlich bis zum Übermaß, — aber dort wie hier geht etwas mächtig Aufforderndes, alle Seelenkräfte Aufrufendes von seinem Wort und Wesen aus.

Völlig anders geartet ist Eckharts Frömmigkeit. Ihm fehlte der große moralische Imperativ in bezug auf die Welt[1]). Wo das Gute

[1]) Köstlin: Eckharts Frömmigkeit. Monatsschrift für Pastoraltheologie IV, 47 ff.

aus Gott in den Menschen einfließt, wo Schöpfer und Geschöpf wesentlich ungeschieden in den nämlichen Lebensprozeß verflochten sind, wo das Böse nicht mehr als reale Macht angesehen wird, da kann die bestgemeinte Mystik der Gefahr, in Quietismus umzuschlagen, kaum entrinnen. Mit der Preisgabe der dualistischen Unterscheidung zwischen Gott und Mensch schwindet aus dem religiösen Erlebnis auch jene Spannung von Ich und Du, ohne die eine strebende, aufwärtsringende Religiosität nicht denkbar ist. Ohne daß Eckhart es will, schläfert er das religiöse Affektleben ein, versäumt es, auch die leibliche Seite des Menschen, der Bernhard so manche tiefgehende Erwägung widmet, als Mittel und Hemmnis des geistlichen Lebens zu betrachten und zu bewerten. Nicht die freie, dem niederen Menschen abgerungene sittliche Tat ist ihm der Höhepunkt des christlichen Strebens, sondern ein passives Geschehenlassen der Werke Gottes in uns. „Diu werc, diu got in uns wirket âne unser zuotuon und da diu sêle uz gêt mit irem werke unde got mit sînem werke überhant nimet, dâ gêt diu sêle in ein luter lîden und got ist ein lûter wirker aller der werke.“[1])

Wie Bernhards und Eckharts religiöse Welt auseinanderstrebt, sei im einzelnen noch an einigen Punkten gezeigt.

Der Heilige, der unter einem Übermaß asketischer Enthaltung dem Siechtum verfiel, kennt auch als Prediger und Mystiker ein asketisches Lebensideal. Festhaltend an der erbsündlichen Verderbtheit des Willens betont er keine andere Notwendigkeit des christlichen Lebens so sehr als das Ringen des Geistes wider das Fleisch. Der Leib ist der Feind und Verderber des Geistes und muß darum abgetötet werden. In demselben Verhältnis, in dem er geschwächt wird, gewinnt der Geist an Kraft[2]). Enthaltsamkeit ist Pflicht auch für den geschwächten, kranken Leib[3]). „Qui se in illis non exercuerit, mox ideo spiritualis efficiatur: cum potius spiritualia . . . nisi per ista (sc. opera exteriora), auf vix auf nullatenus vel acquirantur, vel obtineantur[4]). Das „innere“ Kleid der Seele bedarf des „äußeren“ zu seinem Schutze[5]). In tiefdringenden, auf restloser Kenntnis der Menschennatur beruhenden Betrachtungen sieht Bernhard in der Synthese der Menschennatur aus Geist und Fleisch die Wurzel heterogener Strebungen in unserem Innern, die nur durch die Aggressive der asketischen Lebensführung in gottgefällige Ordnung gebracht werden können. Diese und ähnliche Anschauungen geben der bernhardischen Mystik einen durchaus voluntaristischen Charakter, der der eckhartischen nicht in solchem Maße zukommt.

Bernhard fordert eine asketische Läuterung und Bearbeitung aller menschlichen Kräfte, Triebe und Strebungen, um die natürliche Anlage zu steigern und dem Übernatürlichen gleichsam entgegenzuspannen, indes im Mittelpunkt der eckhartischen Lebensphilosophie

---

[1]) Pf. 480, 4 ff. — [2]) In fest. omn. SS. serm. 5. — [3]) Ep. 417. — [4]) Apolog. c. 7, n. 14. — [5]) Ries 46.

ein gedankliches Entrissenwerden aus der Welt der Gewohnheit und sinnlichen Lebensführung steht. Der deutsche Mystiker verwirft die Askese nicht völlig, aber da und dort redet er mit Geringschätzung von ihr und als einer Stufe, die durch Höheres überwunden werden muß. „Allez penitencienleben ist unter andern sachen dar umbe funden, ez sî vasten, wachen, beten, venien, disciplîne nemen, hêrîne hemede tragen, herte ligen und swaz des ist, daz ist allez dar umbe erdâht, wan der lîchame unt daz fleisch stellet sich alle zît wider dem geiste. Der lîp ist im dicke ze starc, rehte als ein kampf ist allewege under in, ein êwic strît."[1]) Der Leib hat seine irdischen Helfer: Speise, Trank, Wohlleben: Das ist alles wider den Geist. Dieser aber ist hienieden elend und bedarf der Kräftigung durch die Schwächung des Fleisches. Aber tausendmal besser als der „zoum der penitencien" stärkt ihn die Liebe. Wo s i e sittliches Motiv ist, da gelingt die Überwindung des Leibes leichter als durch alle Kasteiung[2]). Nicht im Fasten, Barfußgehen und dergleichen besteht die wâre penitencie, sondern darin, „daz der mensche habe ein groz unde volkomen abekêren" . . .[3]) Auch das Vorbild Christi ist in dieser Hinsicht nicht verpflichtend. Nicht im Werke, sondern im Geiste sollen wir ihm nachfolgen[4]). Man soll sich nicht beschweren mit bestimmten Regeln über Speise und Kleidung, sondern im tiefsten Gemüte über alles dergleichen erhaben sein und von Gott allein sich zur Liebe bewegen lassen[5]).

Im übrigen entfernt sich Eckharts Frömmigkeitsideal nicht weit von demjenigen Bernhards. Freilich, hätte Eckhart die Konsequenz aus seinen Grundideen ernstlich gezogen, dann wäre ihm Kirche, Priestertum und Sakrament überflüssig geworden. Daraus, daß er selten über diese Dinge spricht, ergibt sich ja, daß er dem Kultischen an der Religion wenig Wert beilegt. Mit g a n z e m Glauben hält er an der Eucharistie fest. In diesem Geheimnis und seinem Empfange sieht er die enge Vereinigung von Gott und Seele versinnbildet. In seinen Anschauungen über das Gebet schwankt er zwischen der herkömmlichen Auffassung und einer starken Neigung, alle äußeren Formen der Andacht zu zerbrechen und außer der Bitte um das fiat voluntas tua jeden andern Inhalt des Gebetes zu verwerfen. Weit über jeder Andachtsform steht ihm das reine Herz des „Abgeschiedenen", das in gebetsloser Kontemplation Gott allein auf sich wirken läßt.

a) Das Böse.

Wie in der gesamten Entwicklung der christlichen Theologie die Auffassung des Bösen von tiefgreifender Bedeutung gewesen ist, wie der schroffste Dualismus und die pantheistische Leugnung des Bösen überhaupt einander ablösten, so scheidet sich naturgemäß die

---

[1]) Pf. 29, 14 ff. (vgl. Spamer 332, Behaghel 547). — [2]) l. c. 29, 19 ff. — [3]) l. c. 560, 5 ff. — [4]) l. c. 561, 32. — [5]) l. c. 563, 12 ff.

auf den biblischen Offenbarungsinhalt aufgebaute Mystik eines Bernhard auch in diesem Punkte scharf von dem Monismus und Akosmismus einer neuplatonisch fundierten Mystik, wie Eckhart sie ausgebildet hat, mitsamt jenem verlegenen Schweigen über die Frage nach dem Ursprung des Bösen. Es möge genügen, nur die Stellung Eckharts in dieser Hinsicht unter gelegentlichen Hinblicken auf die bernhardische Auffassung der Dinge zu beleuchten.

Ganz im thomistischen Sinn handelt Eckhart col. 87 vom Bösen. „Malum nichil est, nisi privatio sive casus ab esse, defectus, absentia sive carentia esse.“[1]) Das malum sei um so größer, je mehr Gutes es vernichte und je wertvoller das vernichtete Gut sei. Es hat keine Ursache. Es ist non effectus, set defectus, negatio effectus.

Bedenklicher schon klingt eine Argumentation col. 165[2]). Dort sagt Eckhart, daß Gott alles liebe, quod est et quod esse habet, folglich auch alles hasse, quod non est. „Gott liebt ein jedes Ding sub ratione seines esse; dieses esse ist aber Gott . . . Das esse, welches er in den ersten Sätzen (sc. von col. 165) als das esse, welches Gott ist, bezeichnet, erscheint plötzlich unter demselben Gesichtspunkt als das esse hominis, das esse uniuscuiusque.“[3]) Darum kann er folgern: Odio sunt deo impius et impietas eius, quod est pietas sive pium esse. Es ist klar, daß hier wiederum der Grundirrtum, das esse commune dem esse dei gleichzusetzen, im Spiele ist. Und wie bliebe bei solch rein metaphysischer Betrachtungsweise noch Raum für das sittliche Verhältnis Gottes zum Bösen, für das Wirken der erbarmenden Gnade[4])?

Die verurteilten Thesen, soweit sie auf das „Böse“ sich beziehen, mögen die von der korrekten Lehre, wie auch Bernhard sie festhielt, abweichenden Gedanken Eckharts am bündigsten formulieren.

Quartus articulus: Item in omni opere, etiam malo, malo inquam tam pene, quam culpe, manifestatur et relucet equaliter gloria dei[5]).

Es wohnt der Sünde eine eigene Kraft inne, an Gott zu binden; sie hat ihren tiefen Sinn im geistlichen Leben. Ist der Mensch in Sünde gefallen, so soll er gar nicht bedauern, sondern den Fall dazu

---

[1]) Auch col. 94: . . . .mala, utpote non essentia, non sunt a deo, nec in ipsis est deus, cum in ipsis non sit esse . . . nec sunt nec creature sunt, nec creata sunt.

[2]) Denifle, A. 492ff. — [3]) l. c. 493.

[4]) Anderwärts beruft sich Eckhart bei Erklärung des Übels in der Welt auf Avicenna: . . . . neglectum fuit hoc, ut si non esset sic ordo universitatis, non esset perfectus, dictum est enim in lege: creavi istos ad infernum, non curo; creavi istos ad paradisum, non curo. Verba sunt avicenne. Denifle, A. 473[2]. Leider ist der betreffende Passus, col. 152, bei Denifle nicht abgedruckt. Zu der vorstehenden Stelle bemerkt Denifle: „Die Grundlage des Fatalismus!“

[5]) Ähnlichen Inhalts Quintus articulus: Item vituperans quempiam vituperio ipso peccato vituperii laudat deum, et quo plus vituperat et gravius peccat, amplius deum laudat. Sextus articulus: Item deum quis blasphemando deum laudat.

benützen, in der Liebe Gottes zu wachen. Freilich, wie mit solcher Auffassung die riuwe vereinbar ist, die doch Eckhart anderwärts wieder fordert als conditio sine qua non der Sündenvergebung, das bleibt unerklärt. „Jâ, der reht wêre gesetzet in den willen gotes, der solte niht wellen, die sünde, dâ er în gevallen was, daz des niht geschehen wêre; niht alsô als ez wider gat was, sunder als verre dû dâ mite bist gebunden zuo merre minne unde bist dâ mite genidert unde gedêmüetiget als daz, alleine daz er wider got hât getân." Denn des Menschen Sünde ist nicht allein des Menschen Tat, sondern auch Gottes Zulassung. „Aber dû solt got wol getrûwen, daz er dir des niht verhenget hête, er wölte denne dîn bestez dar ûz ziehen." Erhebt sich der Mensch wieder von seinem Sündenfall, so ist das für Gott soviel, als wäre der Mensch nie gefallen, und läßt es dem Sünder nicht einen Augenblick lang entgelten, und wäre die Sünde so groß gewesen als aller Menschen Sünden aller Zeiten zusammen — sobald Gott den Menschen „bereit vindet, sô siht er niht an, waz er vor gewesen ist. Got ist ein guot der gegenwürtekeit; wie er dich vindet. alsô nimmt er dich und enpfâhet dich, niht waz dû gewesen sîest, sunder waz dû iezunt bist". Gott will gern alle Schmach leiden, die aus des Menschen Sünde entspringt, damit der Sünder zu einer um so tieferen Erkenntnis der Liebe Gottes komme. Sind nicht die großen Sünder des Alten und Neuen Bundes nachmals Gott die Liebsten geworden[1]? Nach Meister Eckhart kann es sogar im Plane Gottes liegen, daß der Mensch Sünde begeht. In solchem Falle soll der Mensch nicht wünschen, daß er nicht gesündigt hätte. Er ist dann durch Gott von Gott geschieden . . . „wan sô wirt gotes wille in der erden, daz ist in missetât, als in dem himele, daz ist in woltuonne. So wil der mensche gotes dur got enbern unt von got dur got gesundert sîn, unt daz ist alleine rehtiu riuwe mîner sünde, sô ist mir sünde leit sunter leit"[2].

Während Bernhard unermüdet in seinem ethischen Pessimismus die Schatten des Bösen über der Welt beschreibt, in unaufhörlicher Reuestimmung sich selbst und seine Umwelt der Sünde anklagt, sieht Eckhart auch im Bösen noch einen göttlichen Willen wirksam. Die Klage über die Sündhaftigkeit der Welt fehlt in seinen Predigten fast gänzlich. Mit einem Ton der Entschuldigung sagt darüber Linsenmann[3]: „Eckhart redet selten von der Sünde . . . Was an der Sünde die Seele beschädigt und drückt, ihr Elend, ihren Jammer, ihre Schuld kennt er; aber was an ihr das Häßliche und Widerliche ist, will er nicht anrühren. Es ist das auch ein Zug der idealistischen Mystik, worin sich die Zartheit und Innigkeit der erlösten Seele, die mehr hofft als fürchtet und lieber sich freut in Gott als trauert über die Sünde, ausspricht."[4])

Quintus decimus articulus: Si homo commisisset mille

---

[1]) Pf. 557, 8 ff. (Vgl. Spamer 395.) — [2]) l. c. 426, 20 ff. („mir" eingefügt nach Strauch, B. d. g. Tr. 15, 2). — [3]) A. a. O. S. 37.

[4]) Wie oft entwirft Bernhard tiefdringende psychologische Schilderungen einzelner Sünden oder eines Sündenhabitus!

peccata mortalia, si talis homo esset recte dispositus, non deberet velle se ea non commisisse.

Wer in seinem Herzen recht beschaffen wäre, sollte seine Vergangenheit, und wäre sie noch so sündig, gar nicht bedauern. Denn fürs erste konnte sie vielleicht in Gottes Absicht gelegen sein[1]), fürs zweite hat die Sünde vor Gott kein Wesen[2]), und drittens galt ja sein Zürnen nur dem Verlust meiner Seligkeit. Dem Sünder zürnt Gott nur darum, weil er den Sünder liebt und seine Seligkeit wollte. Denn Gott „suochet des sînen niht; als leit ist got, daz wir tuon wider unser sêlikeit“[3]). Den Sünder zu strafen ist nicht Gottes Sache. Nach Eckhart braucht Gott über den Sünder keine eigene Strafe zu verhängen. Das eben ist ja schon Strafe genug, daß der Mensch Sünde tut. Weder mit Hölle noch mit irgendeiner Strafe könnte Gott dem Menschen weher tun, als dadurch, daß er ihm die Sünde „gestatet oder über in verhenget, daz er sündic ist“, und daß er ihm nicht ein also großes Leid schickte, daß er durch dieses schon von der Sünde abgehalten worden wäre. „Unde gêbe im got wê aller der welte, dannoch möhte in got niht mê slahen dan er dâ mite geslagen ist, daz er sündet.“[4])

Die Bedeutung des Leiblichen als Erregers und Werkzeugs des Bösen übersieht Eckhart nicht völlig[5]), aber im Vergleich zur bernhardischen Betrachtung dieses Punktes, seinen ausgedehnten Reflexionen über den „Ehezwist zwischen Leib und Geist“[6]), über den Menschen als die mirabilis copula rationis et mortis, mira societas discretionis et corruptionis[7]), über die Konkupiszenz als Erbstrafe[8]), über die Verderbtheit des Willens[9]) — im Vergleich mit der ganzen, den Menschen als geistig-sinnliche, erbsündlich behaftete Totalität erfassenden Betrachtungsweise Bernhards hat Eckhart auch in dieser Hinsicht ohne Anknüpfung an die Lebenswirklichkeit spekuliert.

Vereinzelte Äußerungen über die Erbsünde sind ganz im Sinne der Schultheologie gehalten. Ein harmonisches Walten aller Kräfte war in der Seele des Menschen, unz daz er daz gebôt übergie[10]). Adams Sünde bestand in der lustvollen Erkenntnis der göttlichen Abkunft der Kreatur und in der gottvergessenen Hinwendung zu ihr[11]). Was Luzifers Sünde war, ist das Wesen aller Sünde: eigene behaltunge (Selbstbehauptung) unde wolgevallen sîn selbes in vernünftiger behendekeit[12]). Die leibliche Geburt bringt „kinder des zornes“, „den menschen schuldigen in die welt und als ein kint des vîndes“, ein „kint des fluoches“[13]). Bernhardische Parallelen wären unschwer aufzufinden.

---

[1]) Pf. 146, 19 ff. (Vgl. Spamer 330, Pahncke 42 f.) — [2]) l. c. 557, 14 ff. — [3]) l. c. 54, 29 f. (Vgl. Spamer 340 ff., Pahncke 41.) — [4]) l. c. 277, 13 ff. (Vgl. Spamer 331.)

[5]) Er weiß (l. c. 396, 29 ff., ebenso 29, 17) Leib und Seele in Streit und erkennt, daß der Leib für die Seele eine Aufgabe sei — l. c. 414, 15 ff.

[6]) In nat. Dom. s. 1, n. 2. — [7]) In dedic. eccl. s. 5, n. 7. — [8]) Cf. Ries, a. a. O. 62 ff. — [9]) Ad milites templi c. 11, n. 19. In coen. Dom. n. 3. — [10]) Pf. 397, 26 ff. — [11]) l. c. 651, 33 ff. — [12]) l. c. 476, 19 ff. — [13]) l. c. 369, 39 ff.

Die Gegensätzlichkeit der beiden Mystiker in der Lehre vom Bösen besteht darin, daß Bernhard mit dem Bösen als einer Grundmacht im Leben und eines negativen Elementes im Heilswerk rechnet, daß er es als Widerstand im geistlichen Leben unaufhörlich betont und den Kampf gegen alle niederziehenden Kräfte als unerläßliche Bedingung der sittlichen Wiedergeburt fordert, während Eckhart mit der Tatsache des Bösen sich abfindet, ohne in seiner Gedankenwelt die wirkliche Macht des Bösen anzuerkennen und ihr gemäß das sittliche Übel als erstes Hindernis alles mystischen Strebens und Lebens zu betrachten.

b) Leidensmystik.

Die Leidensmystik Eckharts hat zuweilen einen so innigen Klang, daß seine Worte auch eines hl. Bernhard wert erscheinen. Aber im Grunde sind die beiden Geister auch in dieser Hinsicht geschieden. Bernhard kennt eine Leidensmystik um ihrer selbst willen, ein inniges Sichsenken des ganzen inneren Menschen in die Tatsachen und Symbole des gottmenschlichen Leidens. „Omnia quae de Salvatore legimus, medicamina sunt animarum nostrarum.“ Die Tatsachen des Lebens und Leidens Christi haben im einzelnen ihre besondere Bedeutung für das Leben, und jenes objektiv Wirkliche müssen wir subjektiv wirklich machen als salutaria medicamenta. Für den Weltsüchtigen, der die humilitas Christi nicht nachlebt, hat ja Christus noch gar nicht gelitten, so wie er für jene, die ohne religiöse Tröstung unter dem Drucke des Lebens verkümmern, noch nicht auferstanden, für alle aber, die ohne tieferen Ernst die Religion mit seufzender Süßigkeit betreiben, noch nicht aufgefahren ist[1]). Die Betrachtung der Passion läßt uns die Liebe Gottes ermessen und weckt unsere Gegenliebe. „Cernit (sc. homo) haec et suain magis ipsius animam gladius amoris transverberat . . .“[2]) Dann kann der Mensch mit Bernhard sagen: Huiusmodi autem imitatio validissimum argumentum mihi est, quod passio Salvatoris et similitudo humanitatis in meam transeunt utilitatem[3]). Die Leidensbetrachtung stärkt die Seele zum ungeschwächten Ausharren in allen Widrigkeiten des Lebens[4]). Erst die Nachfolge des leidenden Jesus macht teilhaftig an seiner Erlösung und Gerechtigkeit, „an dem Blute, das vergossen ward“[5]). Jesuzentrisch, wie die Mystik Bernhards ist, beleuchtet sie auch die Frage des Leidens nur vom Kreuze Christi aus, von dem alles Leiden seinen ewigen Sinn empfängt.

Bei Eckhart tritt dieser Gedanke fast völlig in den Hintergrund. Von vereinzelten Stellen[6]) abgesehen, bestätigt sich auch in der Lei-

---

[1]) De div. s. 44, n. 1, 2. — [2]) De dil. Deo c. 3, n. 7. — [3]) In fer. IV, hebdom. sanct. n. 12. — [4]) In cant. s. 43, n. 1. — [5]) In fer. IV. hebd. sanct. n. 11.

[6]) So z. B. Sievers 375, 52; Lesart nach C. Fast Bernhardischen Charakters ist Pf. LVII.

densmystik, daß der Menschgewordene nur als Vorbild in Betracht kommt. Wenn Pf. LXVIII eckhartischen Ursprungs ist[1]), so steht diesen ergreifend schönen, ganz von kirchlichem Geiste getragenen Worten vom „Ziehen zum Vater", als welches Leben, Leiden und Opfertod Christi gewertet werden, eine überwiegende Reihe von Gedanken entgegen, die eben den eckhartischen Grundideen von der kosmologischen Stellung des Logos sich leichter einfügen lassen als die bezeichneten Ausnahmen. Ja die gefühlselige Betrachtung an genannter Stelle scheint ja Eckhart selbst zu verwerfen, wenn er davor warnt, daß man „vil weinennes mac hân umbe die pîne Kristi"[2]). Die da die Passion Christi beweinen, hânt vil lustes unde liebes dicke dar inne. Aber die rechte Nachfolge Christi muß dieses Haften an der Menschheit überwinden[3]). Als Inbegriff der Eckhartschen Leidensmystik darf neben dem Buch der g. Tröstung Pf. CIV gelten[4]). Hier ist das Leiden als das Edelste bezeichnet, was es für den Menschen gibt: wer allermeist lîdet, der ist aller edelst[5]). Darum eben stehe Christus über allen Menschen. Wäre Leiden nicht das Edelste: Gott müßte seinem Sohne feind gewesen sein, hätte er Edleres gewußt, und nicht dieses seinem Sohne aufgeladen. Durch Leiden hat Maria ihre Tugendvorzüge verdient und geadelt. Leiden tilgt Sünden, darum ist Gott beim leidenden Menschen. Aber nur das um Gottes willen getragene Leiden hat ewigen Wert. Hat Christus „als ein lûter mensche âne alle sünde gelitten, warum nicht der Mensch in Sünden[6])? Von einem Leiden um Christi willen spricht Eckhart in dieser ausschließlich vom Leiden handelnden Predigt nirgends.

Entsprechend seiner allgemeinen Schätzung der humanitas und des opus Christi nimmt bei Eckhart auch in der Leidensmystik der Gottmensch nicht die zentrale Stellung ein, nach der sich bei Bernhard auch alle das Leiden betreffenden Gedanken konzentrieren.

---

[1]) Vgl. Spamer 339. — [2]) Pf. 637, 1 f. — [3]) l. c. 636, 33 ff. — [4]) S. 337, 26 ff. Vgl. Spamer 329. — [5]) Pf. 337, 35. — [6]) l. c.